

شمس الدين محمد الشهرزوري

رسائل الشجرة الإلهية

في علوم الحقائق البرانية

(المجلد الثالث)

في علوم الإلهية و الأسرار الربانية

ترتيب تجميع وتقديم
مختصة حبيبي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

شمس الدين محمد الشهرزوري

رسائل في الشجرة الإلهية

في علوم الحقائق الربانية

(المجلد الثالث)

في العلوم الإلهية

و
أسرار الربانية

تتبع وتصحيح وتقديم

محفظة حسيبي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

سرشناسه	شهرزوری، محمد بن محمود، قرن ۷ ق.
عنوان قرار دای	الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية
عنوان و پدیدآور	رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية / شمس‌الدین محمد شهرزوری؛ تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی.
مشخصات نشر	تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری	ج ۲
شابک	ج ۳ (۹۶۴-۸۰۳۶-۰۰-۴) ۹۶۴-۸۰۳۶-۲۲-۵ (ج ۲) ۹۶۴-۸۰۳۶-۰۹-۸ (ج ۱)
یادداشت	عربی
یادداشت	قیفا
یادداشت	هس. عنوان به لاتینی شده: Shams al-Din Muhammad al-Shahrzuri
	Rasail al-Shajara al-ilahiyya fi 'ulum al-haqaiq al-rabbaniyya
یادداشت	ج ۲: ۱۳۸۵ (قیفا).
یادداشت	کتابنامه.
عنوان دیگر	الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية
موضوع	منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	اخلاق - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	اشراق (فلسفه) - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	رده‌بندی علوم - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	علوم اجتماعی - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	اسلام و علوم - متون قدیمی تا قرن ۱۴.
شناسه افزوده	حبیبی، نجفقلی، ۱۳۲۰ - ، محقق.
شناسه افزوده	مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
رده‌بندی کنکره	ش ۹ ج ۳ / ۶۶۶ BC
رده‌بندی دیویی	۱۶۰
شماره کتابخانه ملی	۸۲-۲۴۹۳۶



کتابخانه

مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد

شماره ثبت: ۰۲۲۵۹۳

تاریخ ثبت:

سائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية
(المجلد الثالث)
شمس‌الدین محمد شهرزوری
تحقیق، تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی
ویراستار جلدهای اول، دوم و سوم: سید محمود یوسف ثانی
ناشر: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
چاپ اول: ۱۳۸۵
نظارت چاپ: انتشارات ثریا
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
چاپ: چاپ و نشر علمی فرهنگي کتبي
صحافی: سیدین
حق چاپ و نشر محفوظ است.

آدرس: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، کوچه شهید آرکانیان
تلفن: ۶۶۲۰۵۳۳۵ / فاکس: ۶۶۹۵۳۳۲۲

شابک: ۹۶۴-۸۰۳۶-۰۰-۴ (ج ۲) ۹۶۴-۸۰۳۶-۰۹-۸ (ج ۱) ISBN: 964-8036-00-4

www.irip.ir

فهرست اجمالی

یست و یک

۱

۲۱

۲۴۱

۷۰۱

مقدمه مصحح

الرسالة الخامسة: في العلوم الإلهية والأسرار الربانية

[الفن الأول : من علوم ما بعد الطبيعة]



[الفن الثاني : في العلم الإلهي]

فهرستها

بیت و یک



مرکز تحقیق و کامپیوتر علوم اسلامی

فهرست مطالب

مقدمة مصحح	بيست و يك
الرسالة الخامسة: في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية	٥
المقدمة الأولى: [تقاسيم العلوم النظرية تبثني على كيفية النظر	
على «الموجود»]	٩
[وجه تسمية الإلهيات بالعلم الكلي و مابعد الطبيعة و الفلسفة الأولى]	١٠
المقدمة الثانية: في موضوع العلم الإلهي	١١
[كلام من ابن سينا]	١٢
[إشارة إلى مسائل العلم الإلهي]	١٥
[وجه اشتراك العلم الإلهي و اختلافه مع الجدل و المغالطة]	١٥
دقيقة: [لايصح أن يكون الوجود موضوعاً للعلم الإلهي على القول	
باعتباريته]	١٦
المقدمة الثالثة: في منفعة هذا العلم	١٧
المقدمة الرابعة: [مرتبة العلم الإلهي في التعليم و التعلم]	٢٠
[الفن الأول من علوم مابعد الطبيعة : في العلم الكلي]	٢٣
الفصل الأول: في الوجود و الشيثية و الوجوب و الإمكان و الامتناع و غيرها	٢٥

- ٢٦ [ما قيل في تعريف الوجود ونقصه]
- ٢٧ فائدة: [يجوز أن تكون هذه التعريفات على سبيل التنبيه]
- ٢٨ [الوجود والشيئية من المعقولات الثانية]
- [بيان ما قيل في النسبة بين الوجود والشيئية من العموم والتساوي]
- ٢٨ و الترادف و تبين أن النزاع لغوي]
- ٣١ [احتجاجات المتكلمين في القول بالأحوال و الجواب عنها]
- ٣٣ [في إبطال مذهب القائلين بالأحوال]
- ٣٤ [في أن هذه المسألة ليست من المهمات و النزاع لفظي]
- ٣٤ [كلام آخر منهم في أن الأحوال لا معلومة و لا مجهولة]
- ٣٥ [من نتائج قولهم بالأحوال التعطيل المحض في الباري تعالى]
- ٣٥ [احتجاجات جمهور المعتزلة على أن المعدوم الممكن ثابت]
- ٣٧ [الجواب عن احتجاجاتهم]
- ٤٠ [في الوجوب و الإمكان و الامتناع]
- ٤١ [في معاني الحق]
- ٤٣ تنمة بحث: في الوجود و العدم
- ٤٤ تقسيم آخر للموجود
- ٤٤ [في أن إعادة المعدوم ممتنع]
- ٤٧ [احتجاج المجوزين لإعادة المعدوم]
- ٤٩ الفصل الثاني: في المقولات و أحوالها و ما يتعلق بها
- ٤٩ [تعريف الجوهر و العرض]
- ٥٢ [أنواع الجواهر]
- ٥٣ [في أن الوجود ليس جنساً لما تحته]
- ٥٤ [الجوهر جنس لما تحته عند المشائين]
- ٥٧ [خواص الجوهر]

حكمومات حول كلام المشائين في أَنَّ الجواهر لا تقبل الاشتداد	
و الضعف]	٦١
مناقضة كلام المشائين في أَنَّ كليات الجواهر جواهر]	٦٢
مناقضة كلام القائلين بأنَّ الجوهر جنس و لا يقع التشكيك فيه]	٦٤
مناقضة المشائين في القول بأنَّ أجناس الجواهر و فصولها جواهر]	٦٥
في العَرَض و أقسامه من المقولات التسع العرضية]	٦٧
هل العرضية جنس للأعراض]	٦٩
في مقولة الكم]	٧٠
في أقسام الكم]	٧٣
الكم المتصل و أقسامه]	٧٣
الكم المنفصل]	٧٤
القول بكمية الخفة و الثقل و تزييفه و بيان القول الحق فيهما]	٧٥
قسمة أخرى للكم]	٧٦
القول بأنَّ الواحد عدد و نقده]	٧٦
القول بكمية النقطة و تزييفه]	٧٧
الوحدة و الوجود لا تدخلان تحت مقولة]	٧٨
في القول بأنَّ الطول و القصر النسبيان من الكميات]	٧٨
لا تضاد في الكميات]	٧٩
رد ابن سهلان كلام ابن سينا بأنَّ الفردية تتقوم بالزوجية و نقضه]	٨٠
الكميات التي لا تضاد فيها]	٨١
كلام المشائين في أَنَّ الكم لا يقبل الاشتداد و الضعف]	٨٣
كلام المشائين في الفرق بين الأشد و الأضعف، و الأزيد و الأنقص]	٨٤
في المساواة و اللامساواة]	٨٤
نقض ما ظنَّ أَنَّ الزوج و الفرد نوعا للعدد]	٨٥

- ٨٧... [في الردّ على من توهم أنّ العدد لا حقيقة له]
- ٨٨... [في قدح ما قيل في تعريف الواحد و العدد]
- ٨٩... [في الاحتجاج على عرضية الوحدة]
- ٨٩... [الخط الواحد بالعدد لا يكون موضوعاً للاستقامة و ... عند المشائين]
- ٩٠... [الاختلاف بين الخط المستقيم و المستدير بالنوع عند المشائين]
- ٩١... [رأي السهروردي في الباب]
- ٩٣... القول في مقولة الكيف و أحواله و عرضيته
- ٩٨... [قول آخر في تقسيم الكيف]
- ٩٨... [أيضاً في أقسام الكيفيات]
- ٩٩... [بحث في الشكل و الدائرة و الكرة]
- ١٠٠... [قدح القول بأن كثيراً من الكيفيات داخلة تحت مقولة الإضافة]
- ١٠٠... [الشيء الواحد لا يكون بالذات داخلاً تحت مقولتين]
- ١٠٢... [في بطلان القول بأن الشكل نفس اللون]
- ١٠٤... [قدح القول بأن الكميات أعمّ وجوداً من الكيفيات]
- ١٠٤... [احتجاج الجماعة على إثبات عرضية الكيفيات]
- ١٠٦... [قدح ما قيل في إثبات وجود الدائرة]
- ١٠٨... الكلام في مقولة المضاف و ما قيل فيه
- ١٠٨... [بيان اختلال ما قيل في تعريف الإضافة]
- ١١٠... [ما قيل في المضاف من أقسامها و بعض أحوالها]
- ١١٢... [كيفية تعيّن الإضافة و امتياز بعضها عن البعض]
- ١١٥... [ما قيل في الفرق بين الإضافة و النسبة و ما فيه من الخلل]
- ١١٨... الكلام في مقولة الأين
- ١٢٠... الكلام في مقولة المتى
- ١٢٢... الكلام في مقولة الوضع

الكلام في مقولة الجدة و يسمى به الملك» أيضاً.....	١٢٣
الكلام في مقولة أن يفعل	١٢٤
الكلام في مقولة أن يفعل.....	١٢٥
[كلام صاحب البصائر و السهروردي في حصر المقولات].....	١٢٦
فائدة: في الشدة و الضعف التي في المقولات	١٣١
[هل الاختلاف بالشدة و الضعف اختلاف نوعي؟].....	١٣٢
[جميع المقولات قابلة للشدة و الضعف و مناقضة المشائين].....	١٣٦
[مناقضة القول بقبول الكيف للشدة و الضعف دون الكم].....	١٣٨
[الجوهر يقبل الشدة و الضعف].....	١٣٩
خاتمة: في ذكر الصور و عرضيتها.....	١٤١
الفصل الثالث: في تقاسيم الوجود و يشتمل على مباحث	١٤٦
البحث الأول: في انقسامه إلى المتقدم و المتأخر و المع و أحكام	
كل واحد منها.....	١٤٦
[أقسام التقدم]	١٤٦
[اختصاصات كل واحد من أقسام التقدم]	١٤٧
[أقسام التأخر و المعية توازي أقسام التقدم].....	١٤٨
[في أن لفظ «التقدم» كيف يقع على الأقسام الخمسة].....	١٤٨
[القول الحق في كيفية وقوع لفظ «التقدم» على الأقسام الخمسة]	١٤٩
البحث الثاني: في أن الوجود ينقسم إلى واحد و كثير	١٥٢
[تقسيمان آخران للواحد].....	١٥٥
البحث الثالث: في أقسام الكثير	١٥٦
[في التقابل].....	١٥٦
[أقسام التقابل].....	١٥٧
[وجه حصر أقسام التقابل في أربعة].....	١٦٢

- ١٦٣.....[مناقضات في بعض المتقابلات]
- ١٦٤.....[بعض خواص المتقابلات]
- ١٦٦.....البحث الرابع: في أنَّ الوجود ينقسم إلى علة و معلول.
- ١٦٦.....[في تعريف العلة]
- ١٦٧.....[أقسام العلة و وجه حصرها في خمسة]
- ١٦٧.....[كيفية وقوع اسم العلة على الأقسام الخمسة]
- ١٦٨.....[أقسام الموجودات بالنسبة إلى العلل المذكورة]
- ١٦٨.....[أقسام العلة الفاعلية]
- ١٧٠.....[أقسام العلة المادية]
- ١٧١.....[أقسام العلة الصورية]
- ١٧١.....[أقسام العلة الغائية]
- ١٧٣.....[كلام حول الغاية الذاتية و الاتفاقية]
- ١٧٤.....[في القصد الضروري و العيب و سائر ما يتعلق بالغاية]
- ١٧٦.....[رأي الشيخ الإلهي في «الغاية»]
- ١٧٦.....[في الشرط]
- ١٧٧.....[أحكام العلة التامة]
- ١٧٩.....البحث الخامس: في أنَّ الوجود ينقسم إلى ما بالفعل و إلى ما بالقوة
- ١٨٢.....[للأفلاك قوة اختيارية على ترك الحركة الدائمة إن شاءت]
- ١٨٢.....[كلام المتكلمين في القوة و الفعل و القدرة و نقده]
- ١٨٥.....البحث السادس: في أنَّ الوجود ينقسم إلى حادث و قديم
- ١٨٥.....[معنى الحادث و القديم]
- ١٨٥.....[كل حادث يسبقه إمكان و موضوع لذلك الإمكان]
- ١٨٨.....[تقسيم الموجود إلى ما هو بالفعل و إلى ما هو بالقوة و أقسامهما]
- ١٨٩.....البحث السابع: في أنَّ الوجود ينقسم إلى واجب و ممكن

..... ١٩٠	[الممكن ليس ضروري الوجود لذاته و لا ضروري العدم لذاته]
..... ١٩١	[الممكن يجب أولاً ثم يوجد]
..... ١٩٢	البحث الثامن: في أنَّ الموجود ينقسم إلى الكلي و الجزئي و توابعه
..... ١٩٢	[نحو وجود الكلي]
..... ١٩٥	[الماهية من حيث هي لا تقتضي شيئاً]
..... ١٩٦	[الطبيعة الكلية الواحدة لا يصح وقوعها في الأعيان متكررة إلا بمميز]
..... ١٩٩	[الكلام في الامتياز و أنَّه غير التشخص]
..... ٢٠٢	[في الاعتبار العقلية]
..... ٢٠٢	[الفصل عين الجنس في الخارج]
..... ٢٠٦	البحث التاسع: في أنَّ الوجود ينقسم إلى متناه و غير متناه
..... ٢٠٧	[في برهان التطبيق]
..... ٢٠٧	[برهان الحثيات]
..... ٢١٠	الفصل الرابع: في تحقيق الأمور الذهنية و الاعتبار العقلية
..... ٢١٢	[قسطاس في الاعتبار العقلية الذي ذكره السهروردي]
..... ٢١٢	[الكلام في أنَّ «الوجود» من الاعتبار العقلية]
..... ٢١٥	[أدلة القائلين بأنَّ الوجود مشترك بين الموجودات]
..... ٢١٥	[في بطلان القول بأنَّ الوجود غير زائد على الماهية لا عيناً و لا ذهنياً]
..... ٢١٦	[أدلة القائلين بأنَّ الوجود زائد على الماهية في الأعيان و نقضها]
..... ٢٢٠	[الوجود زائد على الماهية ذهنياً لا عيناً]
..... ٢٢١	[الوحدة أيضاً من الأمور الاعتبارية العقلية]
..... ٢٢٢	[العدد أيضاً من الاعتبار العقلية]
..... ٢٢٢	[الإمكان أيضاً من الاعتبار العقلية]
..... ٢٢٤	[الوجوب أيضاً من الاعتبار العقلية]
..... ٢٢٥	[الجوهرية أيضاً من الاعتبار العقلية]

- ٢٢٦ [العرضية أيضاً من الاعتبار العقلية]
- ٢٢٦ قاعدة: [في طريق معرفة النوع البسيط والمركب وأحكامهما]
- ٢٢٥ [الموجود ينقسم إلى قار الذات و غير قارها]
- ٢٣٦ [الموجود ينقسم إلى ما يمكن عليه القناهي و إلى ما لا يمكن]
- ٢٣٦ [الموجود ينقسم إلى ما يمكن تجزئته و إلى ما لا يمكن]
- [الموجود ينقسم إلى ما يصح أن يكون جزءاً لحقيقة أخرى]
- ٢٣٦ و إلى ما ليس كذلك]
- ٢٢٧ [الموجود ينقسم إلى ما يصح عليه الحركة و إلى ما لا يصح عليه]
- ٢٣١ [الفن الثاني]: في العلم الإلهي
- ٢٣١ الفصل الأول: في إثبات واجب الوجود و ما يليق بجلاله
- [طرق أخرى في إثبات الواجب لذاته تتعلق بالأجسام و الحركة]
- ٢٢٧ و النفس]
- ٢٢٩ الطريق الرابع يتعلق بالحركة
- ٢٢٩ الطريقة الخامسة تتعلق بالنفس
- ٢٢٩ في أنّ ماهية الواجب نفس إثبته
- ٢٦١ الفصل الثاني: في أنّ واجب الوجود واحد لا شريك له
- ٢٧٠ [الواجب الوجود لا ند له و لا ضد و لا جهة]
- ٢٧٠ [واجب الوجود هو الوجود البحت و موجود لذاته و بذاته]
- ٢٧١ [الواجب الوجود هو الحق الميرف المطلق]
- ٢٧٨ خاتمه
- الفصل الثالث: في الأسماء و الصفات التي للواجب لذاته - عز شأنه
- ٢٨٠ و تقدست أسماؤه
- ٢٨٠ [أقسام الأسماء المتواردة على ذات واحدة]
- ٢٨٢ [كلام من الفخر الرازي في أقسام الاسم و الاسم الأعظم]

[كلام في الصفات و في ما يصح و ما لا يصح عليه - تعالى -

من الصفات] ٢٨٢

[في أقسام الكمالات التي تكون للموجود و إشارة إلى كمالاته تعالى] ٢٨٩

دقيقة: [كمالاته تعالى التامة أكمل و أتم بدرجات و مراتب لا تتناهى] ٢٩٢

الفصل الرابع: في فعل الواجب لذاته و معنى إبداعه ٢٩٢

الفصل الخامس: في ترتب المعلول على العلة و وجوب تناهيها و لا تناهيها. ٣٠٦

[كل حادث ممكن] ٣٠٩

[الحركات الدورية الدائمة الفلكية علل حدوث الحادثات] ٣١٠

[بحث لطيف في أن الحركة الدورية المستمرة الوجود على الاتصال

لا تحتاج إلى علة حادثة] ٣١٩

خاتمة: في أن كل حادث يسبقه إمكان و موضوع و تفصيل ذلك ٣٢٢

[أقسام الصفات التي توصف بها الماهيات] ٣٢٧

الفصل السادس: في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ٣٣٢

[قاعدة إمكان الأشرف] ٣٣٩

[فيما يتفرع على هذه القاعدة] ٣٤٠

[فيما يبتني على هذه القاعدة] ٣٤٠

الفصل السابع: في دوام جود المبدأ الأول و كونه تعالى لم يتعطل عن الفعل ٣٣٥

الفصل الثامن: في المبادئ و الغايات ٣٦٢

[واجب الوجود غاية جميع الموجودات] ٣٧٢

[في التحريكات الفلكية و أحوال نفوسها] ٣٧٥

خاتمة لهذا الفصل: في أحوال القوى الجسمانية و تناهيها ٣٨٦

الفصل التاسع: في ترتيب الموجودات ٣٩٢

[وجه تسمية المصادر الأول بـ«العقل الكل» و «العنصر الأول»] ٣٩٥

[الطرق الدالة على وجود العقل] ٣٩٥

- ٣١٠ [دقيقة]:
- ٣١٤ [مراتب بدء الوجود الأربعة]
- ٣١٤ [مراتب عود الوجود الخمسة]
- [في كلام المشائين في ترتيب الموجودات أحكام لا يمكن الجزم بصحتها]
- ٣١٦ [أنموذج في كيفية صدور الكثرة عن الواحد و كيفية ترتيب الوجود]
- ٣١٨ [ترتيب الوجود و كيفية حصول الكثرة عند الشيخ الإلهي]
- الفصل العاشر: في تحقيق المثل الأفلاطونية النورية و هي الأنوار المجردة أرباب الأصنام النوعية
- ٣٢٦ [الفرق بين النفس و العقل الذي هو رب النوع]
- ٣٣٢ [معنى قولهم: إن رب النوع المجرد عن المادة كلي]
- ٣٣٥ [أرباب الأنواع بسيطة و يمتنع عليها الانحلال و الفساد]
- ٣٣٦ [استدلال بعض المشائين على إبطال المثل النورية و نقضه]
- ٣٣٩ [طريق آخر في إثبات المثل المنسوبة إلى أفلاطون و نقضه]
- ٣٤٠ [الأنوار المجردة من أرباب الأنواع مترتبة في النزول]
- ٣٤٢ خاتمة لهذا الفصل: في شرح بعض أحوال النسب العقلية السارية في جميع الأجسام الفلكية و العنصرية البسيطة و المركبة
- ٣٤٧ [الحيوانية و النباتية و الجمادية و أحوال ذلك]
- ٣٥١ بحث و تحصيل
- ٣٥٢ [ما وراء الفلك الأعلى أفلاك روحانية مثالية]
- ٣٥٥ [العوالم تترتب من الألفف فالألطف و تتناسب أطرافها]
- ٣٥٧ الفصل الحادي عشر: في تحقيق العالم المثالي الشبحي
- ٣٦٦ [إشارة إلى ما في عالم المثال من الأشجار و الثمار و...]
- ٣٦٩ [العالم المثالي أي عالم الصور المعلقة ليس هو عالم المثل الأفلاطونية]

الفصل الثاني عشر: في حقيقة إدراك الواجب لذاته و المفارقات

- العقلية و علم النفوس ٢٧٢
- [مسلك آخر في كيفية علم الواجب تعالى بالأشياء و نقد
ما فيه من المساهلات]..... ٢٧٩
- [مسلك الشيخ الإلهي في علم الواجب تعالى بالأشياء]..... ٢٨٨
- [مقدمة في بيان كيفية معرفة الإنسان بنفسه]..... ٢٨٨
- [كيفية معرفة الواجب لذاته بذاته و بغيره]..... ٢٩٨
- [العلم الزماني ممتنع في حق الواجب تعالى]..... ٥٠٠
- [كلام الطوسي في نقد رأي الشيخ في كيفية علم الباري بالأشياء]..... ٥٠٢
- [نقد كلام الطوسي في شرح الإشارات]..... ٥٠٣
- خاتمة الفصل: في إدراك النفوس السماوية و ما يتعلق بذلك..... ٥٠٧
- [للحوادث ضوابط كلية واجبة التكرار]..... ٥٠٨
- [قول حكماء بابل في مقدار الأدوار والأكوار]..... ٥١٢
- [آراء أخرى في مقدار الأدوار و الأكوار]..... ٥٢٠
- [رأي إخوان الصفاء في الأدوار و الأكوار]..... ٥٢٢
- [الحوادث الحاصلة من القرانات]..... ٥٣٢

الفصل الثالث عشر: في بقاء النفوس بعد المفارقة عن الأبدان و بيان

- أنها غير قابلة للفناء و العدم..... ٥٣٥
- الفصل الرابع عشر: في معرفة كيفية حال النفوس بعد المفارقة
- عن الأبدان البشرية و شرح أحوال المعاد الروحاني و الجسماني..... ٥٣٨
- [قول المشائين في إبطال مذهب التناسخ و كيفية حال النفوس
بعد المفارقة عن الأبدان البشرية]..... ٥٣٩
- [إشارة مجملة إلى الأقوال المختلفة في التناسخ]..... ٥٥٨
- [رأي إخوان الصفاء في التناسخ]..... ٥٥٩

[أدلة القائلين بصحة وجوب النقل إلى الأبدان] ٥٦٧
 [احتجاج القائلين بأن للحيوانات الصامته نفوساً مجردة] ٥٧٠
 [نقد حجج القائلين بصحة التناسخ] ٥٧٧
 [مذهب أرباب السلوك من حكماء فارس و هند و غيرهم

في نقل النفوس] ٥٧٩
 [الهيئات الردية الموجبة للتناسخ والانتقال إلى أبدان الحيوانات] ٥٨٨
 [التناسخ في الكتب الإلهية و كلام الأنبياء] ٥٩٢
 [الأنفس الطاهرة تتخلص إلى عالم النور المحض دون النقل] ٥٩٦
 [في اللذة و الألم] ٥٩٧
 [إشارة إلى الفرق بين الإدراكات العقلية و الحسية و لئانتهما] ٥٩٩
 [كلام في كيفية الاتحاد بين العقول و النفوس] ٦٠٠
 [حال السعداء من المتوسطين و الزهاد من المتزهدين بعد المفارقة] ٦٠١
 [مراتب النفوس المفارقة للأبدان الإنسانية] ٦٠٢

الفصل الخامس عشر: في الخير و الشر و القضاء و القدر و تناسب

نظام الموجودات و ما يتعلق بذلك] ٦١٠
 [أقسام الموجودات في الخيرية و الشرية] ٦١٢
 [إيرادات على القول بأن الخير هو الغالب في الوجود و الجواب عنها] ٦١٧
 [إيجاد العالم أتم مما هو عليه محال] ٦٢٠
 [أنموذج من عجائب حكمة الله و غرائب رحمته في العالم الجسماني] ٦٢١
 [في بيان العشق و الشوق] ٦٢٦
 [كل ما في عالم الكون و الفساد منقوش و مصور في الفلك] ٦٢٩

الفصل السادس عشر: في مقامات العارفين و كيفية ترقيتهم في مدارج

كمالاتهم و ذكر ما يعرض لهم من الأحوال في درجاتهم إلى آخرها. ٦٣٢
 [كلام ابن سينا في تعريف الزاهد و العابد و العارف و أغراضهم] ٦٣٣

- ٦٣٥.....[في إثبات ضرورة وجود النبي]
- ٦٣٩.....[في المعجزة]
- ٦٤٠.....[فوائد أخرى من بعثة الأنبياء]
- ٦٤٢.....[غرض العارف و مقصوده فيما يطلبه]
- ٦٤٢.....[درجات العارفين المرتبة و ما يعرض لهم في كل مرتبة من الأحوال]
- ٦٤٢.....[في الرياضات و أقسامها و أغراضها و ما يُعين عليها]
- ٦٤٨.....[في الوقت عند الصوفية و إشارة إلى درجات السلوك]
- ٦٤٨.....[إلى الله و في الله تعالى]
- ٦٥٢.....[في الغناء في التوحيد]
- ٦٥٣.....[كلام السهروردي في الأنوار الواردة على إخوان التجريد]
- ٦٥٥.....[في ما يصدر عن إخوان التجريد من خوارق العادات]
- ٦٥٨.....[كيفية اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية لتلقي الأمور الغيبية]
- ٦٦٠.....[موانع اتصال النفس بعالمها لتلقي المغيبات]
- ٦٦٢.....[أسباب اتصال النفس بعالمها لتلقي الأمور الغيبية]
- ٦٦٥.....[أقسام الآثار السانحة في النوم أو في اليقظة]
- ٦٦٦.....[في الرؤيا والتأويل و التعبير]
- ٦٦٧.....[في تأثيرات النفوس والأوهام و مبادئها]

الفصل السابع عشر: في الجن و الشياطين و المردة و العفاريت

- ٦٦٩.....و الغول و شق و السنانيس
- ٦٦٩.....[القول الأول و هو إنكار الجن]
- ٦٧٠.....[المثبتون للأرواح السفلية على أقسام]
- ٦٧٢.....[طريقة أخرى في تحقيق أحوال الجن]
- ٦٧٨.....[نقد كلام المعتزلة والأشاعرة في الجن]
- ٦٨٠.....[المذهب الحق في الجن و الشياطين و...]

۶۸۶	[مواضع ظهور الجن و مظاهرهـم]
۶۸۹	[في بعض كلام العرب في الجن]
۶۹۳	[إشارة إلى الطلسم]
۶۹۳	[في العالم المثالي الذي يسكنها الجن]
۶۹۴	[إشارة إلى بعض أحوال الجن و أقسامهم]
۶۹۵	[طبقات عالم المثال و درجات ساكنيه]
۷۰۱	فهرستها
۷۰۳	فهرست آیات
۷۰۶	فهرست احاديث
۷۰۸	فهرست اسامي اشخاص
۷۱۱	فهرست اسامي گروهها
۷۱۷	فهرست اسامي كتابها
۷۲۰	فهرست اصطلاحات و تعبيرات
۷۴۰	منابع تحقيق



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

مقدمه مصحح



مرکز تحقیق و کتب و نشر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

خدای سبحانه و تعالی را سپاس می‌گویم که به توفیق او تصحیح «الرسالة الخامسة في العلوم الإلهية و الأسرار الوبائية» از مجموعه رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الوبائية، اثر ارزشمنند شمس الدین محمد شهرزوری که آخرین رساله آن و در حکمت الهی است، پایان یافت و تقدیم اهل فضل می‌گردد^۱.

این رساله با توجه به تلقی شهرزوری نسبت به تقسیمات حکمت نظری، در دو فنّ ترتیب یافته است:

فنّ اول، در علم کلی است که در چهار فصل در باب وجود و شئییت و

۱. این رساله که در تقسیم بندی، جلد سوم رسائل مذکور است، مفصل ترین آنهاست. جلد اول مشتمل بر رساله های ۱-۳، و جلد دوم شامل رساله ۴، به ترتیب در ۱۲۸۲ و ۱۳۸۲، توسط مؤسسه پژوهشی فلسفه و حکمت ایران منتشر شده است. گرچه در مجلدات قبل، تقسیم رسائل مذکور را به سه جلد مطلوب دانسته‌ام، اما به تجربه روشن گردید که اگر رساله سوم را در یک جلد مستقل قرار می‌دادم بهتر بود، زیرا برجسته کردن متون حکمت عملی - خاصه در بخش سیاسی که علی رغم نیاز شدید به ادبیات فلسفه سیاسی، از پشتوانه های عظیمی در آن حوزه محروم هستیم - مفید و مؤثر است. بعلاوه رساله حکمت عملی در وضعیت فعلی که در کنار منطق است، کمتر در جلو چشم علاقه مندان قرار می‌گیرد و بسیاری از وجود آن غفلت می‌ورزند.

وجوب و امکان و امتناع، مقولات، تقسیمات وجود و اعتبارات عقلی است.^۱ شهرزوری قبل از شروع به فنّ اول، در ضمن بیان مقصود خود از نوشتن این کتاب و روش خود و نیز اهمیت این اثر، نکات مهمی مطرح کرده است و اگر چند سؤال مطرح کنیم، شاید اهمیت نکاتی که شهرزوری گفته است اگر پاسخی به آن سؤالها باشد، روشن تر شود:

در نظام فلسفی که شهرزوری به آن متعهد است برای علوم، ارزش و شرافت پذیرفته شده است و می‌توان گفت علمی شریف‌تر از علم دیگر است؛ سؤال این است که مبنای شرافت یک علم چیست؟ و به چه دلیل علمی بر علم دیگر شرافت دارد؟

به نظر بسیاری، از جمله شهرزوری، یکی از دلایل شرافت علمی بر علم دیگر، شرافت «معلوم» است و بنابراین چون معلوم در علم مابعدالطبیعه عبارت است از باری تعالی و صفات او و مقربان درگاه او مثل ملائکه، علم مابعدالطبیعه اشرف علوم است. و البته به نظر شهرزوری، چون در این علم از مجزّدات بحث می‌شود و ذهن آدمی با امور مادی مانوس است، پذیرش آن برای اذهان از سخت‌ترین علوم است. و به لحاظ دقیق و دشوار بودن این علم، کسانی که مقصود حکما را دریابند و یا به آثارشان واقف شوند و به رموز ایشان اشراف پیدا کنند، اندکند و به این لحاظ بیشتر کسانی که در این علم وارد می‌شوند، هم در

۱. بعضی از نویسندگان متون فلسفی ما در تنظیم فصول بسیار خوش سلیقه و با مهارتند مثل فخر رازی و به عکس، برخی بسیار ضنّت ورزیده و مطالب متعدد را در یک فصل آورده اند و سه‌روردی و به تبع او شهرزوری از گروه دوم است که اغلب چندین موضوع سهم را در یک فصل سامان داده است. مرحوم هانری کرین در تصحیح آثار سه‌روردی متون را به فقرات تقسیم کرده و برای هر فقره شماره ای اختصاص داده است و اخلاف او مثل گروه مرحوم عثمان یحیی نیز در تصحیح متون الفتحاح السکّه و نظایر آن شیوه کرین را به کار برده اند. اما این بنده کوشیده ام در آثاری از این نوع و از جمله در رسائل الشجرة الإلهیه، عناوین قرعی به متن اضافه کنم تا خواننده با سهولت بیشتر متوجه موضوعات شود؛ با این حال از خوانندگان معزز تقاضا می‌کنم اگر نظر خاصی دارند برای تصحیح این شیوه ها و انتخاب بهترین روش این بنده و امثال مرا یاری فرمایند.

قواعد و اصول در پریشانی می‌افتند و هم در فروع گرفتار تعسف می‌گردند و در واقع گمراه و سرگردانند.

به نظر شهرزوری با توجه به دشواری این علم که ممکن است به گمراهی عده‌ای منتهی شود، به لطف و تأیید الهی در هر دوره طولانی، بزرگی ظهور می‌کند که تباهی آن را اصلاح و پراکندگی را جمع و دشواری آن را تسهیل می‌کند و به احتمال قوی، مقصود او سهروردی است که احیاگر مکتبی است که شهرزوری شیفته آن است و بر آن است که فلسفه الهی را سامان داده است.

همچنین روشن است که بعضی علوم مقدمه رسیدن به علوم دیگرند و بعضی از علوم مقصود بالذات هستند؛ می‌توان پرسید مبنای مقصود بالذات بودن یک علم چیست؟ و بعلاوه دانشمندان در قبال علوم مقصود بالذات چه وظیفه‌ای دارند؟

به نظر شهرزوری، علم مقصود بالذات علمی است که آدمی با تحصیل و معرفت آن، به سعادت عظمی و مقامات عالی می‌رسد. و هر که را خدای متعال در این علم توانا کرد و بصیرت داد، باید که به روشن کردن مطالب مهمی که صلاح بندگان بر آن متوقف است بکوشد. به نظر شهرزوری این علم از چنان جایگاهی برخوردار است که در آن مقامات مردان مرد روشن می‌شود و ترسوها از شجاعان متمایز می‌گردند. آن که به این علم دست یافت به خیر عام و کمال تام دست یافته است و چنین کسی اگر آنچه را یافته است در کتابی بنویسد، مایه اجر فراوان الهی و بقاء نام نیک است؛ زیرا ارشاد هموعان، از بزرگترین وسائل تقرب به خدا و کامل ترین سعادت‌هاست.

شهرزوری به اختصار گفته است که مطالب حق گذشتگان را در این اثر احیا کرده است و آنچه را باطل و نادرست بوده ابطال کرده است؛ سؤال این است که در پذیرش سخنان این و آن چه مبنایی مهم است؟ آیا مشهور بودن یک مطلب کافی است که به آن اعتنا کنیم؟ یا بزرگی گوینده را باید ملاک پذیرش قرار داد؟ شهرزوری می‌گوید هر دو فرض نادرست است و مبنای توجه به یک سخن

«حق بودن» آن است و باید به درستی یا نادرستی سخن توجه کرد نه به گوینده آن^۱. وی در این معنی می‌گوید: علی علیه السلام چه خوب گفته است: «لَا تَعْرِفُ الْحَقَّ بِالرِّجَالِ وَلَكِنْ اعْرِفْ الْحَقَّ تَعْرِفَ أَهْلَهُ»^۲.

آخرین سؤالی که مطرح می‌کنیم این است که آیا برای تحصیل حکمت و استعداد پذیرش آن شروطی قائل شده‌اند؟

نظر مثبت شهرزوری به اختصار چنین است: اعتدال مزاج، حسن اخلاق، سرعت فهم، حدس عالی، ذوق کشفی از جمله شروط استعداد قبول حکمت است و با همه اینها باید نوری الهی در قلب باشد که دائماً روشنی بخشد و چنین نوری راهنما به حکمت است، چنان که چراغ راهنمای هر چه در خانه است. شهرزوری شروط حکمت را پس از آن ذکر کرده است که گفته است: ما در این کتاب به سخن فریقین یعنی قدمای متأله و مشائیان نکرسته‌ایم و گزیده سخن آنان را با آنچه از طرق دیگر به دست آورده‌ایم پیوست کرده‌ایم؛ اگر موافق نظر و عقل کسانی بود که فبها، و ما به مطلوب خویش که تقرب به خداست رسیده‌ایم اما اگر موافق نبود تقصیر از ما نیست و معلوم می‌شود آنان چون با فقدان شروط به تحصیل حکمت روی آورده‌اند چیزی به دست نخواهند آورد و چنین کسان شایسته است خود را در جستجوی حکمت به زحمت نیندازند که چیزی عائدشان نخواهد شد و ما نیز این کتاب را برای چنان کسان ننوشته‌ایم.

شهرزوری پس از تبیین مطالب فوق که البته به اختصار است، طی چهار مقدمه که عموماً ناظر است بر فصول ۱ - ۲ از مقاله اول الهیات شفا اثر ابن سینا، مطالب بسیار سودمندی در باب تقسیمات حکمت نظری، موضوع علم الهی، منفعت علم الهی و مرتبه آن در تعلیم و تعلم آورده است.

۱. مصداق این جمله: «انظر إلی ما قال و لا تنظر إلی من قال».

۲. قبل از شهرزوری غزالی نیز به این سخن استناد کرده است و پس از شهرزوری، ملاصدرا نیز؛ و گویی مصیبت بشر در قهرمان سازی و تکیه غیر منطقی بر شخصیتها، پایان نمی‌پذیرد که علی علیه السلام بر آن هشدار داده است و این عادت گویی همچنان مشکل امروز ما نیز هست.

به نظر شهرزوری، از نظر تاریخی، حکمای پیش از ارسطو، علوم نظری را به طبیعی و ریاضی و الهی تقسیم می‌کردند و ارسطو هم با آنان موافقت کرد، اما او نظر در «موجود بماهو موجود» را یک علم مستقل دید و الهیات را از این قسم دانست و آن را علم کلی، علم مابعد الطبیعه، فلسفه اولی، و علم الهی نامید و بخش تقاسیم وجود «من حیث هو وجود» را علم کلی نامیده است.

در مبحث تقسیمات وجود می‌گوید اگر کسی تقسیمات وجود را بخوبی فهم کرده باشد، می‌تواند همه قواعد علوم طبیعی و ریاضی و الهی و خلقی را در تقاسیم وجود بگنجانند به گونه‌ای که همه علوم یک علم شوند، چون به اعتباری همه موضوعات علوم از مصادیق «موجود» یا «وجود» بما هو موجود یا وجود هستند.

به نظر شهرزوری، چون یکی از علل مهم تقسیمات علوم این بوده است که کارِ تعلیم و تعلّم آسان شود، بهتر است کار تعلیم از نزدیک‌ترین علوم به ذهن شروع شود و متعلّم پس از کسب بینش لازم به «علم اعلی» روی آورد. جهات دیگری نیز برای لزوم تقدم آموزش علوم طبیعی و ریاضی بر علم الهی بیان کرده است که در مقدمه چهارم آمده است.

نکته قابل توجه این است که وی پس از بحث مستوفی در موضوع علم الهی که بر مشرب مشائیان وجود و موجود است، با اشاره به مبنای خود در قول به اعتباریت وجود، می‌گوید: درست نیست که موجود موضوع مابعد الطبیعه باشد؛ اما در اینجا جایگزینی ذکر نمی‌کند.

فَن دوم، در علم الهی است که در ۱۷ فصل تنظیم شده است و یک دوره کامل الهیات است با آمیزه‌ای از مکاتب مشاء و اشراق که البته وجهه اشراقی آن بطور محسوسی غلبه دارد، زیرا چنان که در مقدمه مجلدات پیشین توضیح داده شد شهرزوری از فرزندان روحانی و شاگردان مسلّم مکتب اشراقی سهروردی است.

وی در این کتاب در طرح مسائل و ورود و خروج از مباحث کاملاً ناظر به

آثار سهروردی و بخصوص التلویحات اللوحة و المرثیة و نیز المشارع و المطارحات است و اگر ادعا شود که این کتاب در حکم شرح آن دو اثر سهروردی است مبالغه نخواهد بود؛ در عین حال در فصول آخر، حکمة الإشراق سهروردی و الإشارات و التنبیحات ابن سینا و رسائل اخوان الصفا و التفسیر الکبیر فخررازی، بیشتر وجهه نظر او بوده است. وی در این اثر در عین حال در بسیاری از مباحث که ابن کمونه در شرح التلویحات^۱ مطرح کرده است از شیوة ورود و خروج او در طرح مسائل و نیز نکات مطرح شده در آن شرح، بهره گرفته است، البته بدون هیچ اشاره و ذکر نامی از ابن کمونه، و چون مراجعه به مآخذ در فهم دشواریهای متن مؤثر است در پاورقیها به آن موارد اشاره کرده‌ام؛ چنان که در باب تمام مآخذی که شهرزوری از آنها استفاده کرده و به آنها دسترسی پیدا کرده‌ام نشانها را دقیق برای فراهم کردن امکان مراجعه علاقه مندان، در پاورقیها ذکر کرده‌ام، زیرا اطمینان دارم این قبیل مراجعات در فهم بهتر متن که گاهی دشواری دارد مؤثر و مفید است.

قسمت الهیات رسائل الشجرة الإلهية نیز، همچون رساله های قبلی با توجه به کیفیت طرح مسائل و طرح احتجاجات و نقل و نقد نظرات، یک اثر فلسفی در سطح عالی و استدلالی است که در آن دیدگاههای مهم در هر موضوع تا زمان نویسنده عظیم الشان آن، مطرح و با دقت علمی لازم بحث و بررسی شده است. و چنان که در مقدمه جلد اول اشاره شد اطلاق دائرة المعارف عظیم فلسفی بر این کتاب اغراق آمیز نیست.

۱. این بنده شرح التلویحات ابن کمونه را در سه جلد: ج ۱ منطق، ج ۲ طبیعیات، و ج ۳ در الهیات، به عنوان یک طرح تحقیقاتی با مساعدت دانشگاه تهران، تصحیح کرده‌ام و امیدوارم پس از بازبینی نهایی و تدوین مقدمه به انتشار آن اقدام کنم. لازم به ذکر است که این شرح قبلاً به عنوان پایان نامه دکتری توسط جناب آقای دکتر سید حسین سید موسوی تصحیح شده است، اما چون نیاز به تتبع بیشتر و مقابله مطمئن‌تر بود و ویراستاری بود و از طرفی مشارالیه در دسترس نبود تا اگر با پیشنهادهای گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران موافقت دارد اقدام کند، این بنده انجام آن را تقبل کردم و امیدوارم توفیق کامل نشر آن را بیابم.

شهرزوری در این اثر، از دانشمندان زیر نام برده و از نوشته های آنان در کتاب خود استفاده کرده است: سهروردی و ابن سینا که سخنان آنان مهم ترین منبع شهرزوری در این کتاب است؛ ابن کمونه در شرح التلویحات، اخوان الصفا در رسائل خود، فخر رازی در التفسیر الکبیر و شرح اشارات و دیگر آثارش، خواجه نصیر الدین طوسی در شرح اشارات که در این رساله با صراحت از او نام برده است.^۱

در فصل نهم از فن دوم، در باب ترتیب وجود و نحوه صدور کثرات از عقول تردید کرده و معتقد است به هیچیک از نظرات آنان در این مورد جزم حاصل نمی شود و خود نظر شیخ اشراق را در حکمة الإشراق بهتر از شیوة تبیین مشائیان دانسته است و مباحث متعلق به این موضوع از جمله ارباب انواع را به تفصیل بررسی و تبیین کرده است.

شهرزوری در فصل دهم از فن دوم در باره مثل افلاطونی و نیز در فصل یازدهم در عالم مثالی شبیحی که سهروردی در آثار خود به اثبات آنها اهتمام ورزیده است، با شرح و تفصیل و تمسک به آیات و احادیث و سخنان بزرگان و آوردن استنبصارات و قرائن، در گشودن ابهامها و حل معضلات این مسائل بسیار کوشیده است.

وی در فصل دوازدهم در حقیقت ادراک واجب الوجود، مباحث مختلف در باب علم خدای متعال با ذکر اقوال و احتجاجات و نقل و رد آنها به تفصیل بحث کرده و سرانجام با تشریح نظریه شیخ اشراق آن را بهترین طریقه دانسته و خود آن را پذیرفته است.

شهرزوری در آخر این فصل، تحت عنوان «خاتمة الفصل فی إدراك النفوس السماویة ...» به بیان این مطلب پرداخته است که حوادث دارای ضوابط کلی واجب التکرار هستند و در ضمن آن دیدگاههای گوناگون را در باب «ادوار و اکوار» و مقدار هر «دور» مثل نظر حکمای اهل هند و چین و فارس و بابل و روم و مصر و

۱. از جمله در فصل ۱۲ در باب علم خداوند متعال، که از او چنین تعبیر کرده است: «الشارح الفاضل نصیرالدین الطوسی رضی الله عنه» و نیز در همان فصل با تعبیر «الشارح لکتاب الإشارات و هو نصیرالدین الطوسی رحمه الله».

اخوان الصفا نقل کرده و شرح داده است و مهم‌ترین مأخذ او ظاهراً ابوبکر بن وحشیه و نیز اخوان الصفا است که در همان مبحث به نام هر دو تصریح کرده است. متأسفانه مصحح جز به رسائل اخوان الصفا دسترسی نداشت و متون مغشوش این بخش را با آن رسائل مقابله و تصحیح کرده است که البته به صحت آن اطمینان حاصل نیست زیرا رسائل نیز در این بخش مغشوش و دارای اشکال هستند.

در فصل چهاردهم، در معرفت کیفیت حال نفوس بعد از مفارقت از بدن می‌گوید در این معنی اختلاف شدید پدید آمده است:

۱- یک قول این است که تمام نفوس پس از مرگ مجرد خواهند بود. این رأی ارسطو و پیروان مشائی اوست که در عین قول به مجرد تمام نفوس پس از مرگ، معتقدند نفوس سعدای کامل پس از مفارقت از بدن به عالم عقل محض منتقل می‌شوند و ازلاً و ابداً تا بی‌نهایت از لذات عقلی بهره‌جو خواهند برد. اما نفوس اشیقاء ناقص از انوار عقلی و اشعه‌ی قدسی ازلاً و ابداً در حجاب خواهند ماند و جهنم ایشان همین است. و به قولی، این گروه از نفوس، پس از مدتی با زوال آن هیئات پست، عذاب از آنان برداشته می‌شود.

۲- قول دیگر این است که بعضی نفوس مجرد و بعضی مادی خواهند ماند. به نظر شهرزوری این نظر افاضل حکما و برترین‌های علمای ادیان است. اینان در باب ارواحی که مجرد نشده‌اند به تناسخ معتقدند.

۳- قول کسانی است که می‌گویند تمام نفوس به ماده تعلق خواهند داشت. ایشان به تناسخیه معروفند و معتقدند که نفوس دائماً مادی خواهند ماند و دائماً به حیوانات منتقل می‌شوند. شهرزوری در باب هر سه نظر به تفصیل بحث کرده است.

در این فصل مهم‌ترین مسأله، تناسخ است که شهرزوری به تفصیل مباحث و شقوق مختلف آن را به مراتب بیش از سهروردی در حکمة الإشراق، مورد بحث قرار داده است و در این مبحث از سهروردی، ابن سینا و رسائل اخوان

الصفا بیش از دیگران استفاده کرده است و حتی از سقراط به نقل افلاطون در رساله فادن مطالبی ذکر کرده است. سپس به نقل آیات قرآن کریم و احادیث نبوی و قطعاتی از کتب سایر انبیای الهی در باب تناسخ پرداخته است.

در فصل پانزدهم به مباحث مختلف خیر و شر و قضاء و قدر و تناسب نظام موجودات و در ضمن آن با تلخیص رساله العشق ابن سینا، که به آن تصریح کرده است، به بیان شوق و عشق پرداخته است.

فصل شانزدهم در بیان مقامات عارفان و حالات آنان است که با نقل سخن ابن سینا در نمط نهم اشارات اثر پذیری او کاملاً روشن است و به مناسبت ذکر مراتب زاهد و عابد و عارف و تقسیم عارف به نبی و حکیم و شیخ، با بهره‌مندی از اشارات و شرح آن، به مسائل مختلف نبوت از ضرورت و معجزه و فوائد بعثت پرداخته است. ریاضت و مسائل مختلف آن با محوریت سخن ابن سینا در اشارات، از دیگر مباحث این فصل است. سخنان شیخ اشراق در انوار وارد بر اخوان تجرید و خصوصیات آنها و خوارق عادات صادر از آنان و موضوع اتصال نفس انسانی به نفوس فلکی و تلقی مغیبات و رؤیا و تأویل و تعبیر خواب و تأثیر نفوس و چشم زخم و مسائلی از این نوع به تفصیل در این فصل مورد بررسی قرار گرفته است.

در فصل هفدهم که آخرین فصل کتاب است، به تحقیق در باب ارواح سفلیه مثل جن و شیاطین و عفاریت و امثال آنها پرداخته است. با ذکر اقوال مختلف در اثبات یا انکار آنها بیشتر با استفاده از فخررازی در التفسیر الکبیر و بخصوص دیدگاه متکلمان معتزلی و اشعری که به نظر این بنده از فخررازی گرفته است، و نظر خود شهرزوری تحت عنوان «قول حق» و با توضیح احوال و خصوصیات آنها تقریباً به تفصیل بحث کرده است. و نیز شمه‌ای از احوال ارواح علویه آورده است.

شهرزوری در پایان این رساله، بر مبنای شرافت طبقات عوالم هستی، از بالا به پایین عوالم را چنین ترسیم کرده است:

- ۱- طبقه طولی عقول مجرد.
 - ۲- طبقه عرضی عقول مجرد که ربّ النوعها هستند، اعم از ارباب اصنام فلکی و عنصری بسیط و مرکب.
 - ۳- نفوس متعلق به اشباح مثالی و حسی.
 - ۴- عالم مثالی با ترتیب طبقات آن.
 - ۵- عالم حسی با ترتیب و نظام موجود.
- بنا بر این اشرف موجودات، علت اولی، سپس عقول و پس از آنها نفوس است و پست ترین موجودات، عالم ماست که ما در آن به بندهای هیولی و زنجیرهای قوی و غلّهای حواس اسیریم. خدای تعالی ما را با منت و کرم خویش به عالم عقلی برهاناد.

شیوه تصحیح و مشخصات و رموز نسخه‌های مورد استناد

چون در همه نسخه‌ها نقصهایی وجود داشت، هیچیک از نسخ، اصل قرار نگرفت و متن به شیوه گزینشی تصحیح شده است. شیوه تصحیح همان است که در مجلد اول و دوم به کار رفته است.

نسخه‌های مورد استناد برای رساله پنجم عبارتند از:

- ۱- نسخه عکسی ش ۱۸۳۸ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با رمز «م».
- این نسخه در جلد اول معرفی شده است.^۱ قسمت الهیات این نسخه در فن دوم، از فصل نهم تا اواخر فصل شانزدهم افتاده است.
- ۲- نسخه عکسی ش ۱۸۳۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، با رمز «ش».
- این نسخه فقط دارای بخش الهیات رسائل الشجرة الإلهية است.^۲
- ۳- نسخه عکسی ش ۵۰۲۲ برلین، با رمز «ب». این نسخه در جلد اول معرفی شده است.

۱. متأسفانه در جلد اول و دوم، شماره آن ۱۸۳۹ چاپ شده است که باید تصحیح شود.
(فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۵، ص ۲۹۵-۲۹۸).

۲. فهرست مجلس، همان.

۴- نسخه چاپ ترکیه با رمز «ن» که در جلد اول معرفی شد.
 ۵- نسخه داشگاه تهران، شماره ۷۰۵ د الهیات با رمز «د» که فقط واجد قسم الهیات است.

در تصحیح این رساله نیز علاوه بر نسخ مذکور از منابعی که شهرزوری استفاده کرده و یافته‌ام، در تصحیح عبارات متن استفاده کرده‌ام که در پاورقیها مشخص شده است. کلمه یا عبارتی که از منابع دیگر یا از طریق تصحیح قیاسی آورده‌ام، بین [] قرار گرفته است.

برای این جلد نیز فهرستهای لازم تهیه شده است و امید است برای محققان سودمند باشد.

از اهل فضل که همواره از تشویق آنان بهره‌مند بوده‌ام انتظار می‌رود که مصحح را از تذکرات و نقد عالمانه خویش مستفیض فرمایند.

از رئیس محترم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی و کارشناسان محترم آن مؤسسه بخصوص از فاضل فرهیخته جناب آقای دکتر سید محمود یوسف ثانی که این مجلد را نیز با دقت خاص خویش ملاحظه کردند و نکات سودمندی را تذکر دادند تشکر می‌کنم و از خدای بزرگ برای آنان سلامت و موفقیت بیشتر خواستارم.

در پایان از خانواده خود که در تمام مراحل کار با صبر و تحمل خویش یار و مددکار من بوده‌اند تشکر می‌کنم.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

نجفقلی حبیبی

عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

دانشگاه تهران

آذرماه ۱۳۸۵



مرکز تحقیق کتاب ویراث علوم اسلامی



رسائل

الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الرسالة الخامسة

في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي غرقن في بحار معرفته عقول العقلاء؛ و تاهت في بيده صمديته ألباب الألباء؛^١ و تلاشت في كنه حكمته و عظمتة أفهام الفهماء؛ و اضمحلت في غوامض أسرار أحديته و سرمديته أفكار الحكماء و أنظار العظماء؛ و حارت في كيفية إبداعه و صنعه أساطين القدماء و آراء الفضلاء؛ و تقاصرت دون وصف أزليته و أبديته بلاغة البلغاء و فصاحة الفصحاء؛ و كلت عن تعبير هويّة ذاته ألسن الخطباء و الشعراء.

أبدع الجواهر العقلية الثابتة عن شعاع ذاته؛ و النفوس الفلكية الدائمة عن تجلّي إشراقاته؛ و خلق الأجرام العلوية و السفلية آية دالة على وجوب وجود ذاته و كمال صفاته.

أحمده على دقائق حكمه و لطائف نعمه و جسيم إحسانه و واضح برهانه و عجائب مبدعاته و غرائب مصنوعاته، حمداً يقتضي مزيد شكره و دوامه و يوجب جزيل أجره و ثوابه.

و أشهد أنّ محمداً - عبده و رسوله - سيّد أصفياه و خاتم أنبيائه؛ صلّى الله عليه و على آله و أصحابه، ما برق بارق من أفق اللاهوت، و لاح صبح من عالم الملكوت.



مرکز تحقیق کتاب ویران علوم اسلامی

الرسالة الخامسة^١

في العلوم الإلهية والأسرار الربانية

و هو علم مابعد الطبيعة من كتاب الشجرة الإلهية، و ليس وراءه في مرتبة الشرف علم، لأنَّ شرف العلم بشرف معلومه؛ و المعلوم في هذا العلم هو ذات الذات و حقيقة الحقائق و هو الباري - جلَّ جلاله - و صفاته و المقربون من ملائكته و رؤساء حضرته. و هو أغمض العلوم و أعصاها على الأذهان؛ لأنَّه ينظر في الأمور المجردة عن المواد؛ و لهذا قال الحكيم أرسطاطاليس: «من أراد أن يشرع في علومنا فليستجد لنفسه فطرة ثانية».

و ليدقَّ هذا العلم^٢ و شدة غموضه و بُعد مرامه، قلَّ مَنْ يفهم مقاصد الحكماء أو^٣ يقف على أسرارهم أو يُشرف على رموزهم و أغراضهم أو يسلك طريقاً يؤدِّي به إلى الغاية القصوى و النهاية العليا؛ فلا جرم أكثر الخاضعين في هذا العلم لا يزيدونه النظر فيه إلَّا حيرةً و ضلالةً^٤ و تشويشاً للقواعد و الأصول، مع خبط و تعسف في الفروع؛ إلَّا ما شاء الله ممَّن يأتي في كل زمان طويل بتأييد إلهي و إلهام رباني، فيُصلح الفاسد و يلمَّ الشعث و يُقرِّب البعيد و يُلَيِّن الصعب الشديد.

و لَمَّا كان هذا العلم هو أفضل العلوم و أهمُّها، و هو المقصود بالذات، و

١. ب: السادسة.

٢. ب: العلوم.

٣. م: أو.

٤. أن أول كتاب تا اينجا از نسخه د افتاده است.

بمعرفة تَنَالُ السعادة العظمى واللذة الكبرى، وبتحصيله تحصل المراتب السُنِّيَّة والدرجات الغليَّة، فيجب على مَنْ آتاه الباري - تعالى - قوَّة في هذا العلم و بصيرة أن يسارع إلى إيضاح المطالب المهمة، و يبادر إلى كشف المقاصد التي يَنْتفع بها العبادُ، و يتوقف عليها صلاحُ المعاد.

ففي هذا العلم تظهر مقامات الرجال و تتبيَّن الجُبْناء من الأبطال: فإن تيسَّر لأحد ذلك فقد حصل له الكمال التام و الخير العام؛ وإن سَطَرَ في كتاب فهو الأجر الجزيل و الذكر الجميل؛ فإنَّ إرشاد أبناء الجنس من أعظم القربات و أتم السعادات؛ فقد جاءت^٢ في الكتب القديمة كلمات كثيرة تدلُّ على شرف مرتبة تحصيل الكمال و الإكمال؛ و من جملة ما أوحى الله^٣ إلى آدم أبي البشر: إِنَّ المستنبطين للعلوم هم عندي أفضل من عَمَّار الأرض بالصنائع؛ و مَنْ استنبط شيئاً فدونه في كتاب فهو عندي في منزلة آدم صفيي^٤؛ و قوله - صلى الله عليه و سلم - لِمَعَاذٍ: «لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من الدنيا و ما فيها»، و أمثال هذا كثير لا يكاد يحصى^٥.

و نحن - بعون الله و تأييده - نريد أن نقرّر في^٦ هذه الرسالة قواعد هذا العلم؛ و نشيّد مبانيه؛ و نحیی^٧ من آراء القدماء المتألهين ما كان حقاً، و نُبطل ما كان باطلاً؛ و إن كان القدماء - رضي الله عنهم - قلَّ أن يخطئوا^٨ في الأصول و الأمور المهمة.

و أمّا المذهب المشهور الذي للمشائين، فقد وَقَعَ لهم سهوٌ عظيم في كثير من المطالب المهمة، لا تثبت على الاعتبار و الامتحانات الذوقية الكشفية؛ بل و لا على الموازين القياسية.

١. ن: بيان.

٢. ن: د: جاء.

٣. د: ش: م: + على نبينا و عليه السلام.

٤. ن: ب: صفي.

٥. د: و يحصى.

٦. ن: ب: ش: يخطئون / د: يخطئوا / م: يخلوا.

٧. ن: ب: ش: نجى.

٨. ن: ب: ش: يخطئون / د: يخطئوا / م: يخلوا.

و الحكيم الفاضل لا يلتفت في الرد إلى^١ المشهور ولا إلى أن المردود عليه عظيم القدر؛ بل لا يلتفت إلا إلى محض الحق وإلى ما قيل، لا إلى من قال؛ وما أحسن ما قال علي - رضي الله عنه و كرم وجهه^٢ - «لا تعرف الحق بالرجال و لكن اعرف الحق تعرف أهله».

ففي^٣ كل مسألة ننظر في كلام الفريقين و نأخذ زُبْدَةً^٤ ما قالوه فيها^٥ و نترك زُبْدَهُ^٦ و نضعه إلى ما حصلناه بطرق مختلفة؛ ثم نتبَّه^٧ في هذه الرسالة؛ فإذا وافق ذلك نظر أحد و عقَّله فهو المطلوب الذي قصدناه - أعني التقرب^٨ إلى البارئ جلَّ جلاله و المبادئ العقلية - و إن لم يوافق فاعرف^٩ أنه لا يوافق عقول قوم شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي^{١٠} فلم يظفروا منها بباطل و لم يحصلوا على حاصل؛ و فاتهم - مع هذا الحرمان العظيم - الاقتداء بنبي العصر الذي أوجب شرائع الحكمة و الحكماء أتباعه و الاقتداء به، و ذلك هو الخسران المبين، و «كل^{١٢} ميسر لما خلق له^{١٣}».

و هذا الكتاب ما عملناه^{١٥} لأمثال هؤلاء، فإنهم كما قال الكتاب الإلهي: و لو جئتهم بآية^{١٦} لا يؤمنوا بها^{١٧}؛ و كيف^{١٨} يؤمنون بالحقائق و يقرّون بها و لا استعداد لهم^{١٩}، فإنَّ استعداد قبول الحكمة له شروط، كاعتدال المزاج و حُسن الأخلاق و سرعة الفهم و جودة الحدس مع ذوق كشفي. و يجب أن يكون في

٢. ب، م، ش: عليه السلام.

١. ن، م، ب: علي.

٤. ش، ب: زيد.

٣. ش: فلي.

٦. د: ترك.

٥. م، د: فيها.

٩. القرب.

٧. زُبْدَةً: بركزيده؛ زُبْدَةً: كف روى آب، ناچيز. (السجد و فرحك مين).

١٠. على ناصر ينبغي.

٨. د: نبيته.

١٣. ن، ب: له.

١٠. ش: و اعرف.

١٥. د: علمناه.

١٢. ب، ش: فكل.

١٤. حية الأولاد، ج ٦، ص ٢٩٤.

١٦. د: بكل آية.

١٧. اشارة است به آية ٥٨، سورة روم: «و لئن جئتهم بآية ليقولن الذين كفروا إن أنتم إلا مبطلون».

١٨. ش، م، ن: فكيف.

١٩. ن، ب، ش: يؤمن ... يقر ... من لا استعداد له.

القلب نور من أنوار الله تعالى، يتقد^١ دائماً كالقنديل؛ وهو المرشد إلى الحكمة، كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت.

وأنت فقد علمت في المنطق^٢ أنَّ المقدمتين لاتوجبان النتيجة لذاتهما^٣ مع صحتهما، بل هما مُعدَّان؛ فالواهب^٤ هو المفارق، وهو إنما يهب النتيجة عند الاستعداد الذي ذكرناه؛ فعتى وجد لم تتخلف النتائج - أعني الحكمة - عن ذلك الشخص^٥؛ ومن لم تكن فيه هذه الأمور فلا يتعب في طلب الحكمة. ومن كان له فهم وإدراك ولم يكن له حدس ولا في قلبه نور فلا تتم له الحكمة وإن شدا^٦ من أطرافها شيئاً.

إذا^٧ عرفت هذا فاعلم أنَّ هذيا العلم الذي نحن الآن بصددده وهو علم ما بعد الطبيعية ينقسم بالقسمة الأولى إلى فئتين:

الفن الأول يسمى بالعلم الكلي؛

والفن الثاني يسمى بالعلم الإلهي.

وقبل الشروع في كل واحد منهما لابد من ذكر مقدمات يحتاج^٨ إليها هاهنا^٩:

١. د: ينور.

٢. ن، ب: لذاتيهما.

٣. م: الشخص.

٤. م: شد / «شدا» ان «شدا، يشدو»: أخذ (الشديد). در رسائل النصيرية ص ٨٩، نيز اين كلمه به كار رفته است: «إلى فهم الشادين» به معنای «الذين أخذوا طرفاً من العلم ولم ينتهوا إلى غايته وهم المبتدئون (تعليقات عبده)».

٥. م، د: فإذا.

٦. ن، ش: محتاج.

٧. مطالب اين مقدمات پر گرفته است از النناء، الإلهيات، مقاله ١، فصلهاى ١ - ٣.

٨. رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٢٢٨.

٩. ن، ش: الواهب.

أما المقدمة الأولى : ١

[تقاسيم العلوم النظرية تبثني على كيفية النظر على «الموجود»]

فاعلم أنّ النظر في «الموجود» قد يكون نظراً خاصاً، كالنظر فيه من حيث هو جوهر مجرد عن المادة؛ وقد يكون من حيث هو جسم محسوس، إمّا نباتي أو حيواني أو إنساني.

فمن جهة كل نظر يدخل «الوجود» في كل علم من العلوم الطبيعية و الرياضية و الإلهية و الأخلاق و فروعها^١.

و قد يكون النظر في «الموجود» نظراً عاماً، بأن ينظر إلى الموجود من حيث هو موجود و حينئذ لا يكون أعمّ منه^٢.

و قد كان الحكماء الذين سبقوا أرسطو بالزمان، قسّموا العلوم النظرية إلى الطبيعيات و الرياضيات و الإلهيات. و وافقهم أرسطاطاليس على ذلك، إلّا أنّه أفرد النظر في «الموجود» من حيث هو موجود^٣ علماً، و جعل الإلهيات من قسم علم الموجود من حيث هو موجود لكونه علماً بعمدات الموجودات؛ فسَمّى المجموع بعلم ما بعد الطبيعة و سمّاه أيضاً بالفلسفة الأولى و بالعلم الإلهي.

و إن كان قد سمّى الذي فيه تقاسيم الوجود من حيث هو وجود بالعلم

١. د: فروعها.

٢. بركرفته از المنبر، چاپ دوم، افست دانشگاه اصفهان بر اساس چاپ حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲ش، بخش الهیات، ج ۲، ص ۳ - ۴ (از این پس فقط المنبر تعبیر خواهد شد).

۳. د: - من حيث هو موجود.

الكلّي، على ما ذكرناه في تقاسيم العلوم.

[وجه تسمية الإلهيات بالعلم الكلّي وما بعد الطبيعة والفلسفة الأولى]
 أمّا تسميته^١ لهذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة^٢، فلأنّه أراد به «الطبيعة»
 الجسمانيات المحسوسة التي هي أقرب إلى طباعنا وأعرف من الأمور
 المجردة عن المادة؛ وإن كانت الأمور المجردة أقدم وجوداً من الأمور الطبيعية
 المحسوسة؛ ولأجل ذلك سمّاه بعض القدماء بعلم ما قبل الطبيعة؛ فالقبل^٣ و
 البعد إنّما أطلقا باعتبارين^٤ مختلفين. وإنّما سمّاه به «الفلسفة الأولى» لأنّ فيه
 يعرف جميع المبادئ الأولى والصفات العامة الكلّيّة، وهي العلة الأولى التي هي
 أول الموجودات؛ ويعلم فيه أوّل مراتب العموم وهو الوجود والوحدة؛ وهي
 التي إذا عرفت عرف ما هي مبادئ له، فيتمّ بمعرفتها «علم ما بعد الطبيعة»؛ ولأنّ
 في^٥ هذا العلم تتبيّن^٦ مبادئ جميع العلوم؛ و«المبادئ» هي التي بمعرفتها يعرف
 ما هي مبادئ له؛ فالعلوم كلها - الموقوف معرفتها على معرفة مبادئها^٧ - يحتاج
 في معرفتها إلى تلك المبادئ؛ فهو علم سابق متقدم من هذه الجهة ومن جهة^٨
 الرتبة في الوجود، فلأجل هذا^٩ سمّاه به «الفلسفة الأولى». وسمّاه به «العلم
 الإلهي»، لأنّ فيه معرفة ذات الإله وصفاته، والمجردات التي هي ثمرة هذا العلم،
 ومعرفة الوجود وأقسامه الغير المفتقرة^{١٠} إلى المادة من حيث هو^{١١} وجود، و
 إن كان بعض أقسامها يفتقر من جهة أخرى.

١. ن. ب: تسمية.

٢. الشفاء، ألفت كتابخانه آية الله مرعشي - قم، ١٤٠٤ق، بر اساس چاپ مصر، ١٣٨٠ق، الإلهيات،
 مقاله ١، فصل ٣، ص ٢١ (از این پس از آن فقط به «الشفاء» تعبیر خواهد شد.)

٣. ش: و القبل.

٤. ش: + مطلقين.

٥. د: - في.

٦. ب: مبادئ.

٧. د: قلها.

٨. د: - هو.

٩. ش: سعى.

١٠. ب: تبیین / د: مبیین.

١١. د: - الام.

١٢. د: ش: المفتقر.

الواقعة الثانية في موضوع العلم الإلهي

اختلف الناس في موضوع هذا العلم^١؛
فزعم بعضهم أنَّ موضوعه هو الإله تعالى، ويكون المراد معرفة صفاته
و أفعاله.

و هو باطل لوجهين:
أحدهما، أنَّ وجوده - سبحانه - مطلوب بالبرهان، وإثباته إنما يكون في
هذا العلم؛ فهو^٢ من مطالبه؛ فيمتنع أن يكون موضوعاً لهذا العلم.
و ثانيهما، أنَّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن الأعراض اللاحقة لما هو
هو، وهذا العلم يبحث عن تقاسيم الوجود، كالكلّي^٣ و الجزئي و الوحدة و
الكثرة و القوة و الفعل و العلة و المعلول و أمثالها؛ وهذه الأشياء لا تعرض لذاته
تعالى من حيث هو هو، بل إنما تعرض له من حيث هو موجود.
و زعم قوم آخرون أنَّ موضوع العلم الإلهي هو العلل الأربع، و هو باطل
للوجهين السابقين.
و الحق أنَّ موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث إنَّه موجود.

١. الشفاء، مقاله ١، فصل ٢، ص ١٠ به بعد.

٢. م. د: الكلّي.

٣. د: و هو.

و استدّلوا على ذلك بوجهين:

أحدهما، أنّ جميع الأحوال والأعراض التي عدّناها من قبل هي مطالب في هذا العلم، فلا بدّ و^١ أن يكون موضوع هذا العلم هو الشيء الذي عرض له هذه الأحوال من حيث هو هو، وليس ذلك إلّا الموجود من حيث هو موجود، فيجب أن يكون موضوع هذا العلم لا محالة^٢.

و ثانيهما، أنّ هذا العلم هو فوق جميع العلوم وليس فوقه علم آخر يتبيّن^٣ به موضوعه فيه؛ فتعيّن أن يكون موضوع هذا العلم مستغنياً عن البيان بيّناً^٤ بنفسه؛ وأظهر الأمور وأوضحها هو الموجود^٥ من حيث هو موجود؛ فوجب أن يكون هو الموضوع للعلم الإلهي.

ولما كان هذا^٦ الموضوع أعمّ^٧ جميع الأشياء و كان المطلوب فيه الأعراض الذاتية التي للموجود من حيث هو موجود - كذات البارئ و صفاته و أفعاله - وجب أن يكون النظر في مطلوبات هذا العلم نظراً عاماً كلياً يتخصص في مطالبه، حتى ينتهي إلى مبادئ العلوم الجزئية التي هي من أقسام الوجود المطلق.

و كل واحد من أصحاب العلوم الجزئية - التي تكون لهذا العلم - إنّما يتسلّم مبادئه^٨ من أرباب هذا العلم تسليماً^٩، إمّا مع طيب نفس أو مع إنكار، حتى ينتهي به النظر إلى هذا العلم الذي يتبيّن فيه جميع مبادئ العلوم الجزئية.

و اعلم أنّ المعلم الأول - و هو الذي رتب العلوم و ميّز بينها^{١٠} و أفرز^{١١} «العلم الكلي» عن «الإلهي» - إنّما^{١٢} قدّم العلم الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود على الإلهي دون الطبيعي، لأنّ موضوعه الوجود من حيث هو وجود.

١. ن: و.

٢. د: لإجماله.

٣. د: فيه.

٤. ه: الوجود.

٥. ن: أعمه.

٦. نسخة ه: مبادئه.

٧. د: منها.

٨. د: و: إنّما.

٩. م: ليتبيّن.

١٠. ب: بيّناً.

١١. د: العلم.

١٢. د: و كل.

١٣. د: مسلماً.

١٤. ب: أفرز.

و في هذا العلم يذكر تقاسيم الوجود^١ و أحكام كل قسم من تلك الأقسام. فلما ذُكر في موضعه و أُبطل ما ظُنَّ أنَّه موضوع، ناسب ذلك البحث تقسيمه إلى أقسامه العرضية و ذكر أحكام تلك الأقسام و تبيين^٢ مبادئ العلوم الجزئية؛ فهذا السبب قُدِّم العلم الكلي على العلم الإلهي. و لا يوجد هذا التناسب في العلم الطبيعي و لا في غيره.

و من أعطى تقاسيم الوجود في العلم الكلي حقها، أمكنه أن يأتي في التقاسيم على جميع قواعد العلم الطبيعي و الرياضي و الإلهي و الخُلقي، بحيث تصير العلوم كلها علماً واحداً، كما كان موجوداً في قديم الزمان قبل ظهور أرسطو.

و إنما فَصَّلَت الحكماء هذه العلوم بعضها عن بعض، لأنَّ التفصيل أسهل و أليق في التعلم و التعليم؛ و ذلك لأنَّ العلوم لو لم تَفْصَلَ و ترتَّب على ما هي عليه الآن، بل كانت كلها علماً واحداً، و ابتدأ في التعليم من الكلي الأعم الذي هو الوجود و المبادئ الأولى البعيدة عن الحسَّ و الخيال و غريزة النفس الضعيفة عن إدراك ذلك بسبب تعلقها بالمواد و حصول آثارها فيها، فتعجز النفس عن إدراك الأمور الكلية العامة و المبادئ الأولى البعيدة من أول وهلة من غير أن يسبقه رياضة و تنبُّه و استيناس بالعلوم الجزئية؛ و أما إذا ابتدأ الطالب بالتعليم بما هو أقرب^٣ إلى غريزة النفس و طبيعتها و هي المحسوسات، فيستعين بالحس و يعرف بذلك ما هو قريب منه و يتسلَّم مبادئه و مبادئ ما يقرب منه، حتى يحصل له بهذا الطريق العلوم الجزئية؛ فإذا استبصر بها ترقَّى منها إلى «العلم الأعلى» الذي ليس فوقه علم، و هو الذي يتبين فيه جميع مبادئ العلوم الجزئية؛ فيتحقق عنده علم المبادئ، ثم يكرَّر راجعاً في العلوم ممَّا انتهى حتى يعود إلى ما ابتدأ منه و يسمَّى القدماء هذا الرجوع بـ«التعليم الحقيقي التحصيلي».

١. ش: - لأنَّ موضوعه الوجود من حيث هو وجود. و في هذا العلم يذكر تقاسيم الوجود.

٢. ش: الأقرَب.

٣. ن، ب: و يتبين.

[كلام من ابن سينا]

و أورد الشيخ الرئيس في الشفاء^١ شكاً، فقال: إنكم إذا جعلتم الموجود بما هو موجود موضوعاً لهذا العلم فلايجوز أن تثبتوا^٢ مبادئ الموجودات فيه، لكون البحث عن كل علم إنمّا هو من العوارض العارضة لموضوع^٣ ذلك العلم لا عن مبادئه.

ثم إنّه أجاب عنه بأنّ النظر في مبادئ الموجودات بحثٌ عن عوارض هذا الموضوع؛ فإنّ كون الموجود مبدأ غير مقوم^٤ الموجود؛ بل هو عارض له خاص به؛ ولا شيء أعمّ من الموجود ليكون لاحقاً به لاحقاً أولاً.

ثم المبدأ ليس مبدأ لجميع الموجودات بأسرها، وإلاّ لزم أن يكون مبدأ لنفسه وهو محال. فالموجود كلّ لا مبدأ له، بل المبدأ إنمّا يكون لبعضها، وهو الموجود المعلول.

فهذا العلم لا يكون باحثاً عن مبادئ الموجودات مطلقاً بل عن بعضها، كسائر العلوم الجزئية التي^٥ لا يبرهن فيها على وجود مبادئها المشتركة؛ بل إنمّا يبرهن على وجود ما يكون مبدأ لما بعدها.

ولذلك انقسم هذا العلم إلى ما يبحث عن الأسباب القصوى التي لكل موجود من جهة وجوده؛ و يبحث عن السبب الأول الفائن عن كل موجود معلول من حيث هو موجود معلول، لا من حيث هو متحرك أو متكمم^٦؛ وإلى ما يبحث عن العوارض العارضة للموجود^٧؛ وإلى ما يبحث فيه عن مبادئ العلوم الجزئية.

و كل^٨ علم يكون أخص تكون مبادئه مسائل في العلم الأعم، كمبادئ النجوم في العلم الرياضي، والطب في العلم الطبيعي، والمساحة في الهندسة.

٢. ن، ب: تثبتوا.

٤. م: مفهوم / د: مفهوم.

٦. د: معكم / متسلم.

٨. ن، ب: فكل.

١. الشفاء، مقاله ١، فصل ٢، ص ١٤.

٣. ب: بموضوع.

٥. د: التي.

٧. د: للموجود.

فيتَّضح^١ في هذا العلم مبادئ جميع العلوم الجزئية، و هي الباحثة عن جزئيات الموجودات.

فهذا العلم هو الباحث عن أحوال الموجود؛ و ما هي له كالأنواع و هي المقولات العشرة؛ أو كالموارض، كتقسيمه إلى الكلي و الجزئي و الوحدة و الكثرة و القوة و الفعل و العلة و المعلول و غير ذلك، حتى ينتهي إلى ما يتخصص بموضوع^٢ العلم الطبيعي فيسلَّمه إلى صاحبه؛ و إلى ما يتخصص بموضوع^٣ الرياضي فيسلَّمه إلى صاحبه؛ و كذلك يفعل في سائر العلوم.

[إشارة إلى مسائل العلم الإلهي]

فمسائل هذا العلم يختلف وقوعها فيه:

فمنها، ما يقع في أسباب الموجود^٤ المعلول من حيث هو موجود معلول.

و منها، ما يقع في عوارض الموجود.

و منها، ما يقع في مبادئ العلوم الجزئية.

فهذا العلم بالحقيقة هو الحكمة التي هي أفضل علم - و هو اليقين - بأفضل معلوم، و هو الباري - جلَّ جلاله - و الأسباب القصوى للكل^٥.

[وجه اشتراك العلم الإلهي و اختلافه مع الجدل و المغالطة]

و هذا العلم يشارك الجدل و المغالطة من جهة، لأنَّ المبحوث عنه في هذا العلم يتكلَّم فيه الجدلي^٦ و المغالطي، و لا يتكلَّم فيه صاحب العلم الجزئي؛ و يخالفهما من وجه آخر، و هو أنَّ الفيلسوف الأول - من حيث هو فيلسوف أول - لا يتكلَّم في مسائل العلوم الجزئية و هما يتكلَّمان فيها. و يخالف الجدلي خاصة، لأنَّ الكلام الجدلي يفيد الظنَّ دون اليقين؛ و يخالف المغالطي^٧ خاصة بالإرادة،

١. م: فيستنقح / د: فيستفتح.

٢. د: لموضوع.

٣. د: لموضوع.

٤. ش: الوجود.

٥. الشفاء، مقاله ١، فصل ٢، ص ١٥.

٦. ت: جدلي.

٧. ن: المغالطة.

لأنَّ صاحب هذا العلم يريد الحق، و المغالطي يريد أن يظنَّ به أنَّه حكيم يقول الحق و إن لم يكن كذلك^١.

واقعية

[لايصحَّ أن يكون الوجود موضوعاً للعلم الإلهي
على القول باعتباريته]

سيظهر لك عن قريب^٢ أنَّ الوجود و الموجود^٣ من حيث هو موجود و وجود، أمران اعتباريان لا وجود لهما في الأعيان؛ و ما لا وجود له في الأعيان لا يصحَّ أن يكون معروضاً للأمور المحققة الوجودية؛ فلا يصحَّ أن يكون موضوعاً لعلم «ما بعد الطبيعة»؛ فالوجود لا يصحَّ أن يكون موضوعاً له.

٢. ش: قرب.

١. همان، ص ١٦.

٣. د: و الموجود.

المقدمة الثالثة^١ في منفعة هذا العلم

اعلم أنّ الفرق بين «النافع» و «الخير»، أنّ النافع هو السبب الموصل بذاته إلى الخير.

و «الخير» يطلق على معنيين:

أحدهما إضافي، وهو الخير الذي بالقياس إلى ما هو خير له.

و ثانيهما ما هو خير على الإطلاق، وهو الخير في نفسه.

و الخير الذي يطلقه أهل اللغات هو الخير المضاف. و بفهمه^٢ يتوصل إلى

فهم الخير المطلق البديهي التصور؛ فلا يدخل تحت حدّ، كالحرارة و البرودة و غيرهما.

و «المنفعة» ما يتوصّل^٣ به من الشرّ إلى الخير.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ جميع العلوم مشترك^٤ في منفعة واحدة، و تلك

المنفعة^٥ هي تحصيل كمال النفس الناطقة بالفعل، لتستعدّ بذلك للسعادة الحقيقية الدائمة.

١. بركرفته از الشفاء، مقاله ١، فصل ٣، ص ١٧ / و نيز: المنبر، ص ٩.

٢. ش: فهمه.

٣. ش: يوصل.

٤. د: - المنفعة.

٥. ن، ش: تشترك.

و ليس منفعة جميع العلوم متّجهاً^١ بالقصد و الذات إلى هذا المعنى المذكور، بل إلى إعانة بعضها في بعض^٢؛ فتكون منفعة بعض العلوم هو التوصل به إلى معرفة علم آخر.

فقد صارت المنفعة^٣ أيضاً يقال على معنيين: أحدهما مطلق؛ و الثاني مخصّص^٤؛

فالمطلق، أن يكون النافع موصلاً إلى معرفة علم آخر كيف ما كان؛ و المخصّص، أن يكون النافع موصلاً للشيء إلى شيء هو أجلّ و أفضل منه، و يكون هو الغاية القصوى له.

فعلى كلي^٥ المعنيين - المطلق و المخصّص - لابدّ و أن يكون لهذا العلم منفعة: أمّا منفعته بالمعنى المطلق فظاهر، لوصله إلى تحقّق علم ما؛ و أمّا منفعته بالمعنى المخصّص، فيكون أجلّ من أن ينفع في علم آخر غيره؛ بل يكون سائر العلوم ينفع فيه.

فالمنفعة المطلقة إذا قسّمناها إلى أقسامها، فلا يخلو عن ثلاثة أقسام: الأول، أن يكون الموصّل منه موصلاً إلى معنى أفضل و أجلّ منه^٦. الثاني، أن يكون الموصّل منه موصلاً إلى معنى مساوٍ له. الثالث، أن يكون الموصّل موصلاً إلى معنى دونه بأن يكون مفيداً في كماله^٧ دون تحصيل ذاته، كالإفادة و الإفاضة و العناية و الرئاسة و ما أشبه ذلك.

و المنفعة المخصّصة فهي قريبة من الخدمة؛ و أمّا الإفادة الحاصلة من الأشرف في الأخس، فإنّها لا تشبه الخدمة؛ لأنّ الخادم وإن كان ينفع المخدم، فالمخدم أيضاً ينفع الخادم.

فمنفعة هذا العلم هي إفادة النفس مبادئ العلوم الجزئية و تحقيق^٨

١. م: منجهاً / ب: مبحثها.

٢. م: د: المعرفة.

٣. ب: كلي / ساير نسخها: كلا.

٤. ن: د: ش: كمال.

٥. م: د: ش: تحقّق.

٦. م: د: ش: تحقّق.

٧. م: د: ش: كمال.

٨. م: د: ش: كمال.

ماهيات الأمور المشتركة فيها؛ فهذا يشبه منفعة الرئيس للمرؤوس^١ و
 المخدوم للخادم؛ فإذا كان منفعة هذا العلم إنما هو كمال العلم بسائر^٢ العلوم
 فيكون الواصل إليه قد حصل الكمال الإنساني العقلي الذي هو فضيلته وغايته^٣.

٩٤

٢. د: كمال لسائر.

١. ب: المرؤوس.
 ٣. الشفاء، همان، ص ١٨.

المقدمة الرابعة [مرتبة العلم الإلهي في التعليم و التعلم]

قال الحكماء: إنَّ هذا العلم ينبغي أن يتعلَّم بعد الطبيعي و الرياضي^١؛
أمَّا تعلُّمه بعد الطبيعي فلأنَّ بعض الأمور المسلَّمة في هذا العلم تثبت^٢ في
الطبيعي^٣، كالكون و الفساد و المكان و الزمان و تعلُّق الحركات بالمتحرَّكات و
انتهاء المتحرَّكات إلى المحرَّكات الأولى، و ما أشبه ذلك.
و أمَّا تعلُّمه بعد الرياضي، فلأنَّ الغرض المقصود من هذا العلم هو معرفة
صُنْعِ البارئ - تعالى - و الجواهر العقلية و مراتب طبقاتها، و من جملة ذلك
معرفة النظام في تركيب الأفلاك و كيفية حركاتها و مقادير^٤ تلك الحركات و
غير ذلك، ممَّا يحتاج إلى علم الهيئة المحتاج^٥ إلى الهندسة و الحساب.
و أمَّا الموسيقى و فروع الرياضيات و الأخلاق و السياسات، [فتوافع]^٦
غير ضرورية في هذا العلم^٧.
فإن قلت^٨: إذا كانت^٩ مسائل العلمين إنما تتبيَّن بمبادئها الميَّنة^{١٠} في هذا

١. ن، هـ: قَبِيْنَت / د: ثَبَتَتْ.

٢. ب: مِيَادِي.

٣. نسخة هـ: فُتَوَاعِ؛ الشفاء: فُتَوَاعِ.

٤. بركرفته از الشفاء، همان، ص ١٩ - ٢٠.

٥. د: - الميَّنة.

١. همان، ص ١٩.

٢. د: - الطبيعي.

٣. ن، ب: المحتاجة.

٤. الشفاء، همان.

٥. م، د: كان.

العلم وكان^١ هذا العلم محتاجاً في البيان إلى مسائل العلمين، فتصير مسائل العلمين^٢ مبادئ^٣ لهذا العلم ويلزم أن يكون مسائل كل علم^٤ منهما مبادئاً للآخر و مبيئاً له، ويكون البيان دورياً.

قلت: ليس المراد بكون الشيء مبدأ، كونه مبدأ^٥ لجميع المسائل مستندة في براهينها إليه، بل قد يكون المبدأ الواحد مأخوذاً في بعضها؛ ويمكن أن يكون في العلوم مسائل لا تحتاج إلى البيان.

ثم المبدأ إنما يكون مبدأ بالحقيقة، إذا كان أخذه مفيداً لليقين المكتسب من العلة؛ وما لا يكون كذلك فإنما يقال له مبدأ، كما يقال للحس مبدأ؛ فإن الحس^٦ إنما يقال له مبدأ، لأنه يفيد الوجود^٧.

إذا^٨ عرفت هذا فيجوز أن يكون بعض مبادئ العلم الطبيعي بيئاً بذاته، وبعضها يتبين في الفلسفة الأولى على وجه لا يعود هذا البيان الفلسفي مبيئاً بذلك المبدأ الطبيعي؛ فإن هذا هو الدور الممتنع؛ بل إنما تتبين بذلك المبدأ الطبيعي مسائل أخرى، بحيث إذا أنتجت^٩ مقدمة في العلم الأعلى مبدأ، لا يجوز أن يكون ذلك المبدأ منتجاً لتلك^{١٠} المقدمة بل تنتجها مقدمة أخرى غيرها؛ وهذا ليس بياناً دورياً^{١١}.

و أيضاً، فقد يجوز أن يكون العلم الطبيعي أو الرياضي أفاد كل منهما برهان^{١٢} «إن» وأفادنا هذا العلم برهان^{١٣} «لم»، لاسيما في العلل الغائية^{١٤} البعيدة. فعلم أن الذي يكون مبدأ بوجه ما لهذا العلم، - من المسائل الطبيعية والرياضية - لا يكون بيانه بمبادئ تتبين في هذا العلم؛ بل إما أن تتبين من مباد تكون بيئتها أو تتبين بمباد تكون مسائل في هذا العلم^{١٥}؛ إلا أنه لا يجوز أن ترجع

٢. م. د. - فتصير مسائل العلمين.

٤. ن. - علم.

٦. ش. يقول.

٨. همان، ص ٢٠.

٩. د. نتجت.

١٢. همان، ص ٢٠.

١٤. ب. ش. - العلم.

١. د. فكان.

٣. نسخة هـ: مبادئ؛ الشفاء: مبادئ.

٥. د. - كونه مبدأ.

٧. ت. للجنس ... الجنس.

٩. م. و إذا.

١١. د. لذلك.

١٢. ن. الغائية.

فتصير مبادئ تلك المسائل بأعيانها؛ وإثما تصير مبادئ لمسائل أخرى غيرها؛ أو^١ تكون تلك المبادئ مبادئ لأُمور من هذا العلم ليدلّ على وجود ما يراد أن يتبين في هذا العلم لمّيته^٢.

و أيضاً، فإنك ستعلم عن قريب أنك يمكنك إثبات المبدأ الأول من غير احتياج إلى الاستدلال عليه بالمحسوسات؛ بل تثبته بالمقدمات الكلية العقلية الموجبة لوجود مبدأ هو واجب الوجود لذاته مع امتناع التغيّر والتكثّر^٣؛ وتوجب المقدمات الكلية أن يكون مبدأ لجميع الموجودات على ترتيبها^٤؛ إلا أن القوى البشرية تعجز عن سلوك هذا الطريق البرهاني الذي هو سلوك من العلة إلى المعلول، إلا في بعض مراتب الموجودات على سبيل الإجمال دون التفصيل. فعلم أن هذا العلم مقدّم من جهة الوجود والرتبة على جميع العلوم، متأخر من جهته^٥ عنها^٦.
فهذه هي المقدمات.

١. ش، د، ب: + أن / ت: وأن.

٢. همان، ص ٢٠.

٣. ب: التكثير.

٤. ب: ترتبها.

٥. د: جهتها.

٦. همان، ص ٢١، س ١٠.

[الفن الأول من علوم ما بعد الطبيعة]

[في العلم الكلي]



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[الفن الأول من علوم ما بعد الطبيعة]

[في العلم الكلي]

[ويشتمل^١ على فصول:]

الفصل الأول

في الوجود والشينية والوجوب والإمكان والامتناع وغيرها^٢

اعلم^٣ أنَّ قوماً من المتكلمين - [الذين]^٤ لا معرفة لهم بالحدود - يحدّون جميع الأشياء، حتى أنهم حدّوا «الوجود» الذي هو أظهر الأشياء عند العقل؛ فمما حدّوا به «الوجود» قولهم: «إنّه الذي يوجب كون ما وُصِف به موجوداً». وأنت قد عرفت في المنطق^٥ أنَّ المبادئ لا بدّ وأن تنتهي إلى الفطريات - تصورية كانت أو^٦ تصديقية - وأنّ التعريف بالأخفى والمساوي في المعرفة والجهالة محال؛ والوجود من الأمور التي يرسم معناه في العقل ارتساماً أولياً لا يحتاج إلى أن يعرّف بشيء؛ فكما^٧ أنَّ في باب التصديق مبادئ أولية يقع

١. د: مشتمل.

٢. الشارع، ص ١٩٩ / التلويحات، ص ٤ (إز اين پس به جای مجموعه معنات شيخ انراق، ج ١ / الشارع و المطارحات و يا التلويحات، فقط الشارع يا التلويحات ذكر خواهم كرد)؛ المعبر، ج ٢، ص ٢١.

٣. ن: - اعلم / د: فاعلم.

٤. نسخه ها: - الذين / تصحيح قياسي.

٥. رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٤٢ و ٩٥ و ١٠٠.

٦. ش: - أو.

٧. ش: و كما / ت: كما.

التصديق بها لذاتها ويقع التصديق بغيرها بسببها، كقولك: «الكل أعظم من الجزء» و«النفي والإثبات لا يجتمعان»؛ كذلك في باب التصورات مباد أولية متصورة لذاتها، ينتهي إليها تعريف التصورات؛ إذ لو كان كل تصور يفتقر إلى أن يسبقه تصور آخر لزم إما الدور وإما التسلسل، وهما محالان.

و أولى^١ الأشياء بأن يكون متصوراً لذاته^٢ ما كان عامّاً شاملاً لجميع الأشياء وهو «الوجود» و«الشيء» و«الوحدة» و ما أشبهها؛ فكل^٣ من رام تعريف شيء من هذه وأمثالها وقع في خبط واضطراب ومخالفة للقواعد المذكورة في الحدود؛ فإنّ قول هذا القائل: «إنّ الوجود ما يوجب كون ما وصف به موجوداً»، أخفى^٤ من «الوجود»، مع كون الموجود من حيث هو موجود لا يعرف إلا بالوجود وهو دور.

[ما قيل في تعريف الوجود ونقصه]

وبعضهم عرّف «الوجود»^٥ بأنّه الذي ينقسم إلى فاعل ومنفعل^٦؛ ويفتقر في تعريف «الفاعل» و«المنفعل» إلى الوجود مع إفادة واستفادة، فيقال في تعريف «الفاعل» بأنّه الموجود^٧ الذي يفيد وجود شيء آخر؛ وفي «المنفعل» أنّه الموجود الذي يستفيد الوجود من الغير.

ومنهم من عرّفه بأنّه الذي ينقسم إلى القديم والحادث^٨؛ ويحتاج في تعريف «القديم» و«الحادث»^٩ إلى الوجود، مع اعتبار سبق عدم أو لا سبقه؛ فيقال في تعريف «القديم» بأنّه الموجود الذي لا يسبقه عدم، وفي «الحادث» أنّه الموجود الذي يسبقه^{١٠} عدم؛ ولا يريدون بالعدم هاهنا مطلق العدم، وإلا لزم أن

٢. ن، ب، ش: تكون متصورة لذاتها.

١. د: أول.

٤. بركرفته از الشفاء، همان، ص ٣٠.

٣. ش: وكل.

٦. المختار، ص ٢١، الشفاء، همان، ص ٣٠: الموجود.

٥. د: أحق.

٧. همان، ص ٣٠، التلويحات، ص ٤: المنفعل / الشارع، ص ٢٠٠: المفعول.

٩. الشارع، ص ٢٠٠.

٨. م، د: الوجود.

١٠. ش: - ويحتاج في تعريف «القديم» و«الحادث».

١١. د: سبق.

يكون الحادث المسبوق بحادث إلى غير النهاية قديماً؛ لأنّه يصدق عليه أنّه غير^١ مسبوق بالعدم، و يلزم من ذلك أن يكون الشيء الواحد قديماً و حادثاً و هو محال؛ بل يريدون بالعدم^٢ عدم نفس الشيء الموصوف بالقديم أو الحادث. و الغلط في هذين التعريفين من وجهين^٣:

أحدهما أنّ «الفاعل» و «المنفعل» و «القديم» و «الحادث» أخذ في تعريف كل واحد منها «الوجود» مقيداً^٤ بالإفادة و الاستفادة و سبق العدم أو لا سبقه؛ فيكون أخص من مطلق الوجود؛ و الأخص أخفى من الأعم على ما عرفت. و ثانيهما أخذ كل واحد من الوجود و هذه الأمور الأربعة في تعريف الآخر.

و قد يأخذون في تعريف «الشيء» و «الوجود» ألفاظاً مترادفهما مثل «الذي» و «ما»، فيقال: إنّ الشيء أو الوجود هو «الذي» يصحّ أن يخبر عنه، أو «ما» يصحّ الخبر عنه؛ فإنّ «يصحّ» و «الخبر» المأخوذان في التعريف، مع كون كل واحد منهما أخفى من «الشيء» و «الوجود»، فهما - أعني «الذي» و «ما» - يرادفان «الشيء» و «الوجود»؛ فـ «الوجود»^٥ و «الشيء» لا يصحّ أن يعرفا بشيء من الأشياء، فإنّه لا شيء أظهر و أوضح و أبين منهما؛ فتصورهما قطري^٦.

فائدة

[يجوز أن تكون هذه التعريفات على سبيل التنبيه]

يبقى هاهنا فائدة أخرى؛ و هي أنّ بعض الفطريات ربما احتاجت إلى تنبيه^٧ و إخطار بالبال باسم أو بعلامة. و لا يكون ذلك التنبيه^٨ بالحقبة^٩ معرّفاً لمجهول و لا مفيداً لعلم^{١٠} لا وجود له في النفس؛ وإذا كان كذلك فيجوز أن تكون

١. د: - غير.

٢. التلويحات، ص ٤.

٣. د: فإنّ الوجود.

٤. ب: نفسه.

٥. د: هي.

٦. م: بالقدم.

٧. ب: د: مفيداً.

٨. الشارع، ص ٢٠٠ / التلويحات، ص ٤.

٩. ب: النسبة.

١٠. ب: العلم.

هذه التعريفات - التي للوجود والشيئية^١ - ينتفع بها بعض الناس على سبيل التنبيه^٢ والإخطار بالبال، وإن كانت أخفى منهما. ولا يبعد أن يكون قصد المعرّف بها هذا المعنى، لا التعريف للمجهول^٣؛ فإنّ مفهوم «الوجود» و«الشيء» لشدة ظهورهما^٤ عند العقل لا يخفى على أحد أنّهما يستغنيان^٥ عن الحدّ والرسم. وقد أشار الشيخ في الشفاء^٦ إلى هذا المعنى بعبارة تقرب من هذه العبارة.

[الوجود والشيئية من المعقولات الثانية]

و الوجود والشيئية من المعقولات الثواني التي تستند^٧ إلى المعقولات الأولى، كالجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام والكلي والجزئي وغير ذلك؛ فإنّه ليس في العالم^٨ موجود هو شيء فحسب أو موجود فقط؛ وإن كان يقال: إنّ الباري - تعالى - هو نفس الوجود، فسيأتي أنّ الوجود أمر اعتباري لا هوية له في الأعيان؛ وإذا كان كذا، فكل^٩ موجود لابدّ وأن يكون إمّا عقل أو نفس أو سماء أو أرض أو إنسان أو غير ذلك من الحقائق المتخصّصة. ثم إذا تعقّلنا هذه الحقائق تبعها ولزمها بعد ذلك أن تكون شيئاً وجوداً ذاتاً و حقيقة و ماهية وغير ذلك من الأمور الاعتبارية.

[بيان ما قيل في النسبة بين الوجود والشيئية من العموم

و التساوي والترادف و تبين أنّ النزاع لغوي]

و زعم بعضهم أنّ «الشيء» أعمّ من «الوجود»^{١٠}، واستدلّ عليه بأنّ

١. د. م. + تنبيهات.

٢. ش: المجهول.

٣. د: مستغنيان.

٤. د: التي تستند.

٥. ش: وكل.

٦. ب: التبعية.

٧. ش: ظهورها.

٨. الشفاء، مقاله ١، فصل ٥، ص ٢٩ و ٣١.

٩. د: القائم.

١٠. الشارع، ص ٢٠٠.

المعقول الذي يمتنع^١ وجوده في الخارج أو الممكن المعدوم عينه^٢ يكون شيئاً عند العقل لحصول صورته فيه، مع أنه لا وجود له.

و هذا تعليل فاسد؛ فإنه كما كان شيئاً باعتبار كونه معقولاً، فهو أيضاً موجود في العقل^٣ بذلك الاعتبار؛ و كما كان ذلك المعقول ليس بموجود في الأعيان فهو أيضاً ليس بشيء فيه؛ فلا فرق بين الوجود والشيئية في هذا المعنى.

و بعضهم^٤ استدلّ على كون الشيئية أعمّ من الوجود أنّ الشيئية تعمّ نفس الماهية و الوجود العارض لها، فتكون أعمّ منهما.

و أجيب^٥ بأنّ الوجود يقال على تلك الماهية المخصّصة و على اعتبار الشيئية التي لحقت الماهية، فإنّ لها وجوداً^٦ في الذهن، فيكون أعمّ منهما.

و زعم بعضهم أنّ الوجود و الشيئية متساويان، لصدق كل منهما على الآخر.

و زعم بعضهم أنّهما لفظان مترادفان، لهما مفهوم واحد تصوري فطري^٧؛ فإن ادّعى أحد أنّ بينهما اختلاف فعلياً البيان لمعنى^٨ أحدهما؛ فقد خفي علينا ذلك؛ فإذا بيّنه فلا يكون أحدهما فطرياً^٩؛ فإذا كانا^{١٠} مترادفين فيقال كل منهما على الآخر - العيني على العيني و الذهني على الذهني - و كما يقال للشيئية أنّها شيء لامتناع أن يقال أنّها غير شيء؛ فيقال إنّها موجودة أيضاً. وإذا قيل للموجود إنّّه شيء فهو كما يقال [له]^{١١} إنّّه موجود.

فأمثال هذه الإطلاقات جرت عادة اللغات^{١٢} بأن يقال شيء و يحمل عليه

١. از اینجا تا عبارت: «لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً» در ص ٢١، از نسخه د افتاده است.

٢. ن: عنه / م: فيه.

٣. حان، ص ٢٠١.

٤. ش: وجود.

٥. ب: بمعنى.

٦. ش: كان.

٧. ن: + أيضاً.

٨. همانجا.

٩. ب: نظري.

١٠. ب: نظرياً.

١١. نسخه ها: - له / الشارح، ص ٢٠١: + له.

١٢. همانجا عادات العبارات.

شيء^١ مثله؛ فإنك تقول للموجود إنه موجود^٢، وللشيء إنه شيء، ولا يكون هذه التكرارات - التي يطلقها أهل اللغة توسعاً في اللسان - دالةً على اختلاف المعاني. و التنازع في أن معنى «الوجود» و «الشيئية» واحد أو^٣ هو مختلف إنما هو نزاع لغوي لا حقيقي.

و كذلك حكم كل من ادعى أن مفهوم هذين الاسمين واحد أو كل اسمين كذا؛ فإنه إن ادعى أن الواضع^٥ اللغوي وضعهما لمعنى واحد فذلك بحث ينبغي أن يرجع فيه^٦ إلى أئمة اللغة و لا تعلق له بالأبحاث الحقيقية؛ و المنازع في هذا المقام نزاعه أيضاً لغوي^٧؛ فإنه إذا قال أحد الخصمين: المفهوم واحد، و قال الآخر: بل هو مختلف لأن الشئئية تقال على الوجود و على الماهية التي هي وراء الوجود - إمالة^٨ أو اصطلاحاً منه أو من غيره - و حينئذ لا يبقى^٩ بينهما منازعة حقيقية. و متى سلم اتحاد المفهومين، ثم قال: إن الشئئية يخالف حكمها حكم الوجود، فإنه يصح أن يقال شيء كذا ممكن الوجود و لا يصح أن يقال: إنه ممكن الشئئية؛ و كذلك يصح أن يقال: إن الشيء الفلاني وجوده من الفاعل و لا يصح أن يقال: إن الوجود^{١٠} شئئيته من الفاعل؛ فيكون قد ناقض نفسه في الحكم باختلاف الاعتبارين^{١١}.

و الذي استدل على الاختلاف^{١٢} بينهما بأنه يصح أن نقول: «حقيقة كذا موجودة» و لا يصح أن نقول: «حقيقة كذا شيء»، ليس بشيء. فإن لقائل أن يقول: إن الجمهور لا يطلقون لفظ «الحقيقة» على شيء إلا إذا اقترن به «الوجود»، فيصير قول القائل: «حقيقة كذا موجودة» بمنزلة قوله: «الماهية المقترنة بالوجود لها وجود» و هو محال. و هذا المحذور غير موجود في قولنا: «حقيقة كذا شيء».

٢. ماهية: للوجود.

٤. ش: تنازع.

٦. ش: إليه.

٨. همان، ص ٢٠٢: عرفاً.

١٠. م، ب: الموجود.

١٢. ش: - على الاختلاف.

١. ب: - شيء.

٣. ب: و.

٥. ن، ش: الوضع.

٧. همانجا.

٩. ب: لا ينبغي.

١١. همانجا.

وبعضهم قال: إنَّما لم يجز أن يقال: «حقيقة كذا شيء» لأنَّ الشيء لا يقال إلا على المجهول، وحقيقة كذا لا تكون مجهولة^١؛ ليس بصواب؛ فإنَّه ليس من شرط صحة القولية^٢ على شيء كونه مجهولاً؛ فإنَّ الأمور البديهية والمبادئ الأولى يصح أن يقال عليها، مع كونها غير مجهولة^٣.

[احتجاجات المتكلمين في القول بالأحوال والجواب عنها]
إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ المتكلمين اختلفوا في إثبات الوسطة بين الوجود والعدم؛ فذهب جماعة من المعتزلة - منهم أبو هاشم الجبائي وأصحابه، ومن الأشعرية القاضي عبد الجبار وإمام الحرمين - إلى إثبات الوسطة بينهما وخالفهم باقي المتكلمين؛ وقد طال التنازع والخصام بين الفريقين في هذه المسألة، ونحن نحقق الحال فيها إن شاء الله تعالى.

فمن جملة^٤ ما احتج به^٥ من أثبت الوسطة بين الوجود والعدم بأن قالوا: الموجودات اشتركت^٦ في الوجود وكل مشترك^٧ في شيء لابد وأن يمتاز أحدهما عن الآخر بشيء؛ فلاشتراك إذا كان في الوجود فالامتياز بينها إنَّما يكون بماهياتها المخصوصة، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فلا محالة وجود الأشياء مغاير^٨ لماهياتها؛ ذلك الوجود المغاير لا يخلو إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً^٩ أو لا موجوداً^{١٠} ولا معدوماً؛ لا جائز أن يكون ذلك الوجود موجوداً بوجود آخر، وإلا لزم أن يكون للوجود وجود آخر، لكونه شارك الموجودات في الوجود ويلزم أن يكون ممتازاً عنها بأمر آخر^{١١} ويلزم منه أن

١. م، ش: + و هو. ٢. م: المقول به.

٣. همان، ص ٢٠٢ - ٢٠٣؛ در النفاذ، همان، ص ٣٦، س ١٠ به بعد به نحوی به این موضوع پرداخته شده است.

٤. ش: أبوشا.

٥. تلخیص الحاصل، ص ٨٦.

٦. التلویحات، مقدمه، التلویح الاول، ص ٥ و شرح ابن کمونه بر آن.

٧. م، ب: تشترک. ٨. ن: مشترکین.

٩. م: مخالف.

١٠. از عبارات: «وجوده في الخارج أو الممكن المعدوم» در ص ١٨ تا اینجا از نسخه د افتاده است.

١١. ب: أو. ١٢. ن: آخر.

يكون لكل وجود وجود إلى غير النهاية و ذلك محال؛ و لا جائز أن يكون ذلك الوجود معدوماً، لأنَّ الموجودية تناقض المعدومية فيمتنع أن يكون الشيء نقيضاً لنفسه و إذا بطل أن يكون ذلك الوجود موجوداً أو معدوماً تعيّن أن يكون لا موجوداً و لا معدوماً و هو المطلوب.

الوجه الثاني^٢ في الاحتجاج لهم أنَّ السواد و البياض اشتراكاً في اللونية و لا بدّ من الامتياز، و امتياز كل منهما عن الآخر إنّما يكون بفصل؛ فالجنس المشترك فيه و الفصل المميز إمّا أن يكونا موجودين أو معدومين أو لا موجودين و لا معدومين.

و الأول يلزم منه أن يكون العرض قائماً بعرض و هم لا يقولون به. و الثاني محال، لأنَّ العلم الضروري حاصل أنَّ الاشتراك في اللونية بين السواد و البياض لا يكون اشتراكاً في العدم الصرف، و لا هو اشتراك في الاسم فقط، فإنَّ بين السواد و البياض شركة ليست بين السواد و الفرس و لا بين البياض و الحركة، و كذلك ما به الامتياز لو لم يكن موجوداً لزم أن يكون السواد نفس البياض.

فتعيّن أن يكون الثالث حقاً، و هو أن يكون ما به الاشتراك و ما به الامتياز لا موجودين و لا معدومين، و ذلك هو المطلوب.

و بهذا البيان أثبتوا أنَّ كل واحد من الأعراض المتعيّنة و العرضية المقولة على كل واحد من تلك الأعراض بل أكثر الأشياء لا موجودة و لا معدومة، و يستقون هذه الأشياء «أحوالاً».

و الجواب عن الوجهين أنَّ^٣ ما به الاشتراك سواء كان جنساً أو عرضاً، و ما به الامتياز فصلاً ذاتياً كان أو عرضياً، كلّها من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلّا في الأذهان دون الأعيان. و هؤلاء القوم لقد صدقوا في قولهم إنّها غير

١. د: لكل وجود وجود إلى غير النهاية و ذلك محال ... المعدومية فيمتنع أن يكون.

٢. هـ: أن.

٣. ابن كمونه، همان، ص ٥٧٩.

موجودة ولا^١ معدومة، لو تفتنوا للأمور الذهنية التي لا هي موجودة في الأعيان ولا معدومة عن الأذهان؛ ولكنهم لم يقصدوا ذلك ولم يتفتنوا للأمور الاعتبارية، فوقعوا بسبب ذلك في هذا الغلط.

[في إبطال مذهب القائلين بالأحوال]

ثم الذي يدل على إبطال مذهب القائلين بالأحوال^٢ أن السواد المعدوم إما أن تكون لونيته موجودة أو معدومة؛ فإن كانت موجودة في حال العدم فلا تخطئ؛ إما أن تكون شيئاً على مذهب من يقول إن المعدوم الممكن شيء، فتكون صفاتها أيضاً ثابتة لكونها ممكنة، فيلزم^٣ أن يكون هذا^٤ السواد المشار إليه موجوداً قبل وجوده، وذلك محال؛ فإن^٥ لم تكن اللونية شيئاً فتكون نفيها محضاً، والنفي المحض لا يثبت له في الأعيان وصف أصلاً، فثبت أن لونية السواد في حال عدمه معدومة^٦.

ثم إذا صار السواد موجوداً بعد أن كان معدوماً، فإن بقيت لونيته على العدم لزم أن يكون للسواد الموجود صفة معدومة يوصف بها حال وجوده في الأعيان، وهو محال؛ وإن لم تبق لونيته على العدم بل حصلت مع وجود السواد، والحصول هو الوجود، فلونية السواد لا يخلو عن الوجود والعدم. وهؤلاء القوم جعلوا الوجود وكل ما يشترك به الأشياء وكل ما يمتاز به من قبيل الأحوال التي هي عندهم غير موجودة ولا معدومة^٧.

و يلزم على هذا الرأي أن لا يكون في الوجود موجود؛ فإن كل ما في الوجود لا يخرج عن أن يكون إما شأنه الاشتراك أو شأنه^٨ الامتياز؛ فإن^٩ كان كل واحد منهما داخلًا في الأحوال فكل ما في الوجود ليس بموجود ولا معدوم، وهذا بين البطلان^{١٠}.

٢. د: الأحوال.

١. ش: + شيء.

٤. ب: بهذا.

٣. د: فلزم.

٦. التلويحات، ص ٦٦ با شرح ابن كموته بر أن.

٥. ن: وإن.

٨. ن، ش: إما شيئاً به الاشتراك أو شيئاً به.

٧. هاتجا.

١٠. هاتجا.

٩. ن، ش: فإذا.

[في أن هذه المسألة ليست من المهمات و النزاع لفظي]

و إذا تصوّر العاقل مفهوم الوجود و العدم على ما ينبغي علم أن النزاع في هذه المسألة لفظي، و ذلك لأنّ الصفة للشيء^٢ لا تخطو عن أن تكون إما حاصلة أو غير حاصلة؛ فإن كانت حاصلة كانت موجودة، لأنّ الحصول هو الوجود؛ و إن لم تكن حاصلة كانت معدومة، لأنّ معنى العدم لا حصولها.

فإذا كانت الأشياء عندهم لا يخرج عن النفي و الإثبات و هي^٣ خارجة عن الوجود و العدم و رجع معنى الحصول و اللاحصول - الذي هو نفي و إثبات - إلى الوجود و العدم على ما ذكرنا - فكما أنّه لا واسطة بين النفي و الإثبات فلا واسطة بين الوجود و العدم الذي في معناه - فظهر أنّ النزاع لغوي لا حقيقي. فما سمّوه «ثابتاً» هو الذي نسمّيه نحن «موجوداً»، و ما سمّوه «نفياً» هو الذي نسمّيه «معدوماً».

و اعلم أنّ هذه المسألة ليست من المهمات و لاتساوي هذا الخلاف. و من تكلم فيها من المتكلمين توقموا أنّها من جملة مواقع الأنظار و الأفكار و ليس الأمر كذلك؛ و هؤلاء القوم لشدة بلاهتهم و خلّوهم عن الحقائق لا يستحقون المخالعة.

[كلام آخر منهم في أنّ الأحوال لا معلومة و لا مجهولة]

و بعض من يقول: إنّ هذه الأمور العامة و مميّزاتها لا موجودة و لا معدومة، يقول: إنّها أيضاً غير معلومة و لا^٤ مجهولة و لا معقولة. و بعضهم يزعم أنّ بعض هذه الأحوال محسوسة.

و إذا لم تكن معلومة و لا معقولة فالكلام فيماذا؟ فإن لم يعلم وجودها فكيف يحكم عليها بالأحكام المختلفة؟ و إن علم أنّها ليست بموجودة مع أنّه لا علم له بها فكيف علم أنّها ليست بموجودة؟ و كيف صحّ له التصديق دون

٢. ب: صفة الشيء.

٤. ش: وكما.

٦. ش: فلا.

١. د: إن.

٣. ش: وهي.

٥. ش: فلا يقول.

التصور؟ وإن لم يعلم وجودها ولا عدمها فلم لم يسكت عما لا علم له به أصلاً؟ ثم العجب من هؤلاء كيف حكموا عليها بأنها لا موجودة ولا معدومة^١ وهي مع ذلك محسوسة؟ وهل ارتكاب أمثال هذا إلا جهلاً وحمقاً؟^٢

ولا يبعد أن يكون سبب وقوعهم في اللفظ، استماعهم^٣ من أرباب العلوم الحقيقية أن الكليات ليست موجودة^٤ من جميع الوجوه، لأنها غير موجودة في الأعيان وليست أيضاً معدومة من جميع الوجوه، لأنها موجودة في الأذهان، فتكون بهذين^٥ الاعتبارين غير موجودة ولا معدومة.

[من نتائج قولهم بالأحوال التعطيل المحض في الباري تعالى]

وتمادى بهم الغي والضلال إلى أن حكموا بأن الباري - تعالى - لا يطلق عليه اسم الوجود؛ لأنه لو كان موجوداً فيشارك الموجودات في الوجود ويلزم أن يكون من قبيل الأحوال. وكذلك لا يقال له حقيقة ولا ماهية ولا ذات ولا شيء لتلايشارك^٦ الحقائق والماهيات والأشياء في ذلك^٧.

وإذا لم يصح إطلاق هذه الأشياء عليه يصح إطلاق نقائضها عليه؛ لأن الشيء لا يخرج عن السلب والإيجاب وحينئذ يلزم أن يكون الباري - تعالى - لا وجود له ولا حقيقة له ولا ماهية ولا ذات ولا شيء؛ بل ويلزم أن لا يعرف بوجه من الوجوه^٨ لتلايشارك غيره في ذلك، وهذا هو التعطيل المحض.

ولا شك أن هؤلاء كانوا قد انسلخوا^٩ عن الفطرة الإنسانية والإدراكات العقلية.

[احتجاجات جمهور المعتزلة على أن المعدوم الممكن ثابت]

واعلم أن جمهور المعتزلة - سوى أبي الهذيل العلاف من قدمائهم وأبي

١. ش: معلومة.

٢. همانجا.

٣. ش: سماعهم.

٤. ب: بموجودة.

٥. الأذهان فبهذين.

٦. م: يشاركه.

٧. الشارع، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

٨. ان اینجا تا عبارات: «المعين المشار إليه؛ أو لا يكون» در ص ٢٨ از نسخه دقتاده است.

٩. ش: انسلخوا.

الحسين البصري من متأخريهم - يقولون: إنَّ المعدوم إمَّا أن يكون ممكنًا أو ممتنعًا؛ فإن كان المعدوم ممكنًا يسمُّونه^١ «شيئًا» و مرادهم بكونه شيئًا أن يكون ذلك المعدوم الممكن ثابتًا في خارج الذهن في الأعيان، مع خلوّه عن صفة الوجود، لأنَّ الوجود زائد عندهم على الماهية في الخارج؛ وإن كان المعدوم ممتنعًا فلا يسمُّونه «شيئًا» بل يكون عندهم «منفيًا»، أي لا يكون ثابتًا في الأعيان^٢.

و اتَّصاف الممتنع بالنفي إمَّا هو اتَّصاف مساواة^٣، حتى يكون كل ممتنع منفيًا و كل منفي ممتنعًا؛ و تنعكس المقدمة الأخيرة بعكس النقيض إلى «كل ما ليس بممتنع ليس بمنفي»؛ وإذا لم يكن منفيًا يكون لا محالة ثابتًا، فيكون كل ممكن ثابتًا قبل أن يتَّصف بالوجود.

و إذا عرفت محل النزاع في هذه المسألة فقد استدلُّوا على كون المعدوم الممكن شيئًا بدليلين:

الدليل الأول^٤: قولهم: إنَّ المعدوم متميِّز، و كل متميِّز ثابت؛ و ينتج القياس من الأول: كل معدوم ثابت.

و أمَّا بيان الصغرى، فلأنَّ طلوع الشمس في غد معلوم و كل معلوم متميِّز، بدليل أنا نتصوِّر فعل شيء فنرغب فيه و نتصوِّر فعل شيء آخر فننفر عنه، مع كون المرغوب إليه و المتنفر عنه معدومين.

و أمَّا بيان الكبرى و هو «كل متميِّز ثابت» فظاهر؛ لأنَّ مرادهم بالثبات^٥ تحقُّق الماهيات و تعيُّنها في ذاتها، و الامتياز بين الماهيات غير حاصل إلَّا بعد أن تكون تلك الماهيات متحقِّقة؛ و حينئذ يلزم أن تكون الماهيات متحقِّقة في العدم و هو المطلوب.

الدليل الثاني^٦: قولهم: إنَّ الإمكان صفة ثبوتية توصف به الماهيات

١. ن، ب: فيسمُّونه. ٢. تلطبي المحمل، ص ٧٦.

٣. هـ، ن: اتَّصاف مساو له. ٤. هـ، ن: ص ٧٨.

٥. ب: بدليل إمَّا يتصور ... فيرغب ... يتصور ... فينفر.

٦. هـ، ن: ص ٧٩.

٦. ن: بالثبات.

المعدومة الممكنة؛ وكل ما وُصف بأمر ثابت ثابتاً^١؛ ويختج من الأول: إنَّ الماهيات الممكنة المعدومة ثابتة.

أما بيان كون الإمكان صفة ثبوتية، فلكونه منافياً للامتناع الذي ليس بثابت؛ إذ لو كان الموصوف بالامتناع ثابتاً لزم أن يكون الممتنع الثبوت ثابتاً وهو خلف متناقض؛ وإذا لم يكن الامتناع ثبوتياً تعيَّن أن يكون الإمكان ثبوتياً^٢.

[الجواب عن احتجاجاتهم]

والجواب عن الأول^٣، أننا لانسلم أنَّ كل متميِّز ثابت؛ وسند المنع أننا نتصوَّر كثيراً من الأشياء الممتنعة، كشريك الباري وجبل من ياقوت وبحر من زئبق؛ مع أنكم معترفون بأنها غير ثابتة.

وعن الثاني، أنه سيأتي البرهان على أنَّ الإمكان لا وجود له^٤ في الأعيان؛ بل هو أمر اعتباري لا وجود له إلا في ذهن وهو عديمي في الخارج.

ثم الذي يدلُّ على إبطال مذهب من يقول بشيئية المعدوم الممكن وجهان^٥؛ الأول، أنَّ الماهية المعدومة الثابتة في العدم - على مذهبهم - إما أن يكون وجودها ثابتاً في العدم أو لا يكون ثابتاً؛ فإن كان وجودها غير ثابت فلا تكون تلك الماهية موجودة في العدم، فيكون وجودها منقياً مسلوباً؛ وحينئذ يمتنع أن يكون ذلك الوجود واجباً لانتفائه أو ممتنعاً، وإلا لما أمكن وجود تلك الماهية وكان الممكن الوجود ممتنعاً؛ وإذا لم يكن الوجود واجباً ولا ممتنعاً فهو ممكن، وقد كان ذلك الوجود منقياً، فيكون بعض المنفي ممكناً وبالعكس، وذلك يُبطل قولهم: إنَّ المنفي مساوٍ للممتنع وكل ممكن ثابت.

وإن كان وجودها ثابتاً^٦ لزم أن يكون المعدوم موجوداً، لأنَّ الماهية إذا كانت في العدم ثابتة وكان الوجود المختص بتلك الماهية أيضاً ثابتاً في العدم

١. م: وصف بأنه ثابت فهو ثابت. ٢. م: أنَّ الإمكان ثبوتي / د: أنَّ الإمكان ثبوتياً.

٣. همانجا.

٤. في الفصل الرابع في تحقيق الأمور الذهنية والاعتبارات العقلية.

٥. م: بها. ٦. التلويحات، همانجا، با شرح ابن كموته بر آن.

٧. ش: ثابت.

لإمكانه؛ واتّصاف^١ تلك الماهية بذلك الوجود إما أن يكون ثابتاً أو لا؛ فإن كان ثابتاً فالماهية والوجود واتصاف الماهية بالوجود كل ذلك ثابت؛ والصفات الثابتة للشيء يجب أن يوصف بها ذلك الشيء فإنّه لا معنى لاتّصاف الموصوف بالصفة إلّا ثبوتها له في العدم؛ ويلزم من ذلك أن تكون الماهية متّصفة بالوجود في حالة العدم وذلك محال؛ وإن لم يكن اتّصاف الماهية بالوجود ثابتاً مع كون الوجود في العدم ممكناً؛ وكذلك اتّصاف الماهية بالوجود ممكن ويلزم من ذلك أن يكون الوجود منفياً عن الماهية؛ وحينئذ لا يكون اتّصاف الماهية بالوجود المذكور واجباً ولا ممتنعاً فيكون ممكناً ويعود المحذور المذكور في القسم الأول.

الوجه الثاني في إبطال مذهبهم، أنّا إذا أشرنا إلى شخص - كسواد معيّن مثلاً - بأنّه هذا السواد، فإنّما أن يكون قبل وجوده في حال اتّصافه بالثبوت هو هذا الشخص^٢ المعين المشار إليه؛ أو لا يكون قبل وجوده كذلك؛ بل يكون^٣ محتاجاً في تصحيح الإشارة إلى وجوده أو وجود صفاته؛ فإن^٤ لم يكن محتاجاً في صحّة الإشارة إلى السواد إلى وجوده أو وجود صفاته، لزم أن يكون السواد مشاراً^٥ إليه في حال عدمه وهو محال؛ لأنّ كلّ مشار إليه فهو موجود بالضرورة.

وإن احتاج في صحّة الإشارة إلى وجوده أو وجود صفاته، لزم أن تصحّ الإشارة إلى السواد حال عدمه؛ فيلزم أن يكون موجوداً مع تقدير عدمه لكون السواد وجوده وجود صفاته كلّها ممكنة؛ فتكون ثابتة على قواعدهم. وتلك الوجودات لا وجودات لها وإلّا لزم إمكانها وثبوتها وهكذا يتسلّسل إلى غير النهاية وذلك محال.

ثم لا يكون للفاعل تأثير - [لا في الماهية ولا في صفاتها]^٦ ولا في ماهية^٧

١. ش: لاتصاف وإمكان / ن: فاتصاف.

٢. ان عبارت: «لنلا يشارك غيره في ذلك وهذا هو» در ص ٢٦ تا اینجا از نسخه د افتاده است.

٣. ن: كان.

٤. د: و. إن.

٥. ش: مشار.

٦. د: - و لا في صفاتها.

٧. ش: ماهيات.

تلك الصفات - لثبوتها عندهم والفاعل إنما يفيد الوجود وليس للوجود وجود آخر يفيد الفاعل؛ وذلك يقتضي الاستغناء عن الصانع - تبارك وتعالى - ومع ارتكاب هذا المحذور العظيم يلزم^١ أن تكون الأمور المقتضية لصحة الإشارة إلى ذلك السواد كلها موجودة حتى تصح الإشارة إليه في تلك الحال؛ ولا يمكن ذلك إلا إذا كان موجوداً؛ فيلزم أن يكون قبل وجوده موجوداً وهو محال؛ هذا، إذا كان ذلك السواد قبل وجوده ثابتاً^٢ وهو هذا السواد؛ فإن لم يكن كذلك قبل وجوده، فإما أن يثبت أو لا يثبت؛ فإن لم يكن ثابتاً بالكلية لكان ممكن بطل قولهم: كل ممكن معدوم ثابت؛ وإن كان ثابتاً ولم يكن^٣ هذا السواد في حال عدمه، فيكون هذا السواد من حيث هو هذا السواد غير ممكن^٤ قبل الوجود؛ بل الممكن إنما هو ماهية السواد مطلقاً لا هذا السواد المشار إليه بأنه هذا؛ فإن التقدير أنه غير ممكن من حيث هو هذا السواد؛ وإذا لم يكن ممكناً تعين أن يكون إما واجباً أو ممتنعاً:

لا جائز أن يكون واجباً وإلا لما صح عدمه؛ ولا جائز أن يكون ممتنعاً وإلا لما أمكن أن يوجد.

وإذا تبين فساد القسمين بطل أن يكون الممكن حالة عدم شيئاً وأن يكون له ثبوت حالة عدمه.

ولو كان مرادهم بقولهم: «إن المعدوم ثابت»^٥ لا في الأعيان، أي هو ثابت ووجود في الأذهان وكذلك عكسه وهو أن يكون المعدوم في الأذهان، ثابتاً ووجوداً^٦ في الأعيان، كبعض الموجودات التي لا يخطر بالبال لنا أحياناً، فلا يكون حينئذ موجوداً^٧ في الأذهان،^٨ لكان ذلك صواباً وخلصوا من الهذيان التي لا يجدي نفعاً.

١. ش: ممكن.

٢. ش: -و.

٣. د: أو لا.

٤. د: -يكن.

٥. د: السواد ممكناً.

٦. ن: -لا.

٧. ن، ب، ش: ثابت وموجود.

٨. ن: موجود / ش: موجودة.

٩. در ب عبارات: «كـبعض الموجودات التي لا يخطر بالبال لنا أحياناً فلا يكون حينئذ موجوداً» در اینجا آمده است.

[في الوجوب والإمكان والامتناع]

وَأَمَّا الوجوب والإمكان والامتناع، فقد عرّفها بعض الناس^١ بما يتضمّن دوراً فقال: إنّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال؛ وعرّف الممتنع بأنّه الذي ليس بممكن وأنّ الممكن هو الذي ليس بممتنع^٢.

أما ظهور فساد تعريف «الممتنع» و«الممكن» كل منهما بالآخر، فلا خفاء فيه.

وقد ظنّ بعض الناس أنّ الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال، وأنّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال، تعريف كل منهما بالآخر وليس كذا؛ فإنّ الإمكان المأخوذ في تعريف الواجب هو الممكن العامي؛ وأما الذي عرّف بأنّه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال، إنّما هو الممكن الخاصي وليس في هذا دور؛ وإنّما الدور يقع في تعريف من قال: إنّ الممتنع هو الذي يجب أن لا يكون، والواجب هو الذي يلزم من فرض عدمه محال^٣.

وإنّما الخلل في التعريف من جهات أخرى^٤؛ أمّا في الواجب، فقلوه: «إنّه الذي يلزم من فرض عدمه محال» فإنّه لا يلزم أن يكون فرض لأجل محال آخر يلزم، بل قد لا يلزم من فرض عدمه محال آخر؛ ثمّ لا يكون ما يلزمه أظهر وأبين من نفس عدمه أو فرض عدمه.

وقوله: «إنّ الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال» خطأ، فإنّ المحال هو نفس الممتنع، فيكون من قبيل تعريف الشيء بنفسه^٥؛ ثمّ إنّ امتناعه ليس لما يلزم من فرض وجوده محال بل قد يكون امتناعه لذاته. وكذلك الممكن [الخاصي]^٦ ليس امتناع وجوده وعدمه لأجل أنّه لا يلزم من فرض وجوده و

٢. د: - وأنّ الممكن هو الذي ليس بممتنع.

٤. همان، ص ٥١٠.

٦. ن: نفسه.

١. الشارع، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

٣. همان، ص ٢١٠.

٥. د: وأما.

٧. همانجا: الخاصي؛ نسخه ها: الخاص.

عدمه محال؛ بل ذلك له لذاته. وكثير من الأشياء يلزم من فرض وجودها وعدمها محال بسبب أمور أخرى؛ فإن الشيء قد يجب ويمتنع بأمور زائدة على ذاته.

والحق أن هذه من الأمور البيّنة^١ المستغنية^٢ عن التعريف: فالوجوب^٣ والواجب هو ما له^٤ تأكّد^٥ الوجود، والوجود أظهر وأعرف من العدم؛ لأنّ الوجود يُعرّف بذاته والعدم يُعرّف^٦ بوجه ما بالوجود. وإن كان لابدّ من التعريف فيعرّف الإمكان بأنّه سلب الضرورة عن الطرفين؛ ويعرّف الامتناع بإثبات الضرورة السلبية^٧.

وسياتي الكلام المفصل في أنّ هذه الثلاثة أمور ذهنية اعتبارية، وأنّ البحث عنها من أهمّ مواقع الأنظار^٨.

[في معاني الحق]^٩

وأما «الحق» فيطلق على عدة معان:

منها أنّه قد يعنى به الوجود في الأعيان مطلقاً؛ أو الوجود الدائم؛ أو الوجود الواجب لذاته؛ أو^{١٠} ما يستحق^{١١} له الشيء من حيث هو كذلك؛ أو ما يكون الأمر فيه مؤدياً إلى الغاية^{١٢} المطلوبة منه؛ أو كون الشيء ذا غاية عقلية صحيحة.

وقد يطلق «الحق» ويعنى به حال الاعتقاد من حيث إنّهُ مطابق للشيء الواقع في الأعيان؛ أو حال القول من حيث إنّهُ مطابق لما في النفس؛ وتسمّى هذه المطابقة «صدقاً».

١. ب: النسبية.

٢. ن: بالوجوب.

٣. د: تأكّد.

٤. هـ: ما له.

٥. ز: يعرف.

٦. ح: يستحق.

٧. ط: الغاية.

٨. ي: ص ٢١١ على السلب؛ ب: النسبية.

٩. هـ: ص ٢١١؛ الشفاء، الإلهيات، مقاله ١، فصل ٨، ص ٤٨.

١٠. و: ن: و.

١١. ز: ن: الآية.

١٢. المشارع: يستأهل.

وقيل^١: إنَّ «الحق» إنما يقال لنسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد؛ وأما «الصدق» فإنَّما يقال لنسبة القول أو العقد إلى الأمر في نفسه^٢.

وفي هذا نظر؛ فإنَّك إذا قلت^٣: «قول حق» و«قول صدق» لا يراد فيهما إلَّا مطابقة ذلك القول لما في الخارج، ولا بدَّ وأن يكون ما^٤ في الخارج أيضاً مطابقاً لذلك القول؛ فلا معنى لما ذكرناه.

وذكرنا^٥ أنَّ أحقَّ الأقاويل في أن يكون حقاً مادام صدقه؛ وأحقَّ [من] ذلك ما كان صدقه أولياً ليس لعله^٦.

وأول جميع الأقوال الصادقة المنتهية إليها كلُّ الأقوال عند التحليل قولك: لا واسطة بين الإيجاب والسلب^٧.

وبإزاء^٨ كل قسم من أقسام «الحق» قسم من أقسام «الباطل» يوازيه^٩. وقوم من الأوائل^{١٠} - يستعملون به السوفسطائية - ينكرون حقيقة قول أو عقد. وما أظنَّ أنَّه بقي في زماننا هذا منهم أحد.

وطريق مناظرتهم^{١١} أن يقال^{١٢}:

هل تعلمون أنكم في هذا الإنكار مُحِقُّون أو مُبْطَلُونَ أو مُشَكَّكُونَ^{١٣}؟ فإن اعترفوا بحقيقة الإنكار فقد اعترفوا بحقيقة علم^{١٤} ويلزم منه الاعتراف بأنَّ دعواهم باطلة؛ ثمَّ إذا علموا بطلان دعواهم أنَّه ليس في العالم حقٌّ، فيكون هذا

١. همانجا.

٢. د: - إلى.

٣. د: - في.

٤. همان: فإنَّه إذا قيل.

٥. ب: لما.

٦. ش: مطابق.

٧. همان.

٨. همان: ما يدوم.

٩. همان: + من.

١٠. الشفاء، همان: أحقَّ الأقاويل أن يكون حقاً ما كان صدقه دائماً؛ الشارع، ص ٢١١.

١١. همان.

١٢. د: فيإزاء / ب: هذا.

١٣. همان.

١٤. همان: من الناس.

١٥. همان، ص ٢١٢: مفاتحتهم.

١٦. همان، ص ٢١٢؛ الشفاء، الإلهيات، مقاله ١، فصل ٨، ص ٥٠-٥٣. در واقع سهروردی از ابن سینا اقتباس کرده و ابن کمونه و شهرزوری با واسطه او از ابن سینا گرفته اند.

١٧. ن، ب، ش: مُحَقِّقِينَ أو مُبْطَلِينَ أو مُشَكَّكِينَ.

١٨. الشارع: علم ما.

اعترافاً منهم بحقية شيء^١ وسقط^٢ إنكارهم بأنه لا حق^٣.
وإن^٤ قالوا: نحن مشككون، فيقال: هل تعلمون أنكم تشككون في ذلك أو
تُنكرون أمراً^٥؟ تفهمون شيئاً من الأقوال؟ فإن اعترفوا بأننا نعلم شكنا و
إنكارنا ونفهم الأقوال، فقد اعترفوا بحقية علم؛ وإن قالوا: لا علم لنا بشكنا و
إنكارنا ولا نعلم أننا موجودون أو معدومون، فقد انقطع عن هؤلاء مواد العقل
والفيض، وُعدمت الفطرة البشرية منهم؛ فسقط الاحتجاج والاستدلال معهم و
لم يبق رجاء الإرشاد والاسترشاد؛ فليس إلا أن يؤمروا بالجلوس في النار و
يُضربون ضرباً سرحاً؛ فإن النار واللائم والألم واللائم^٦ واحد؛ فليس لهم
دواء غير هذا؛ وحينئذ يعترفون قسراً.

تتمة بحث في الوجود والعدم^٧

قد^٨ ذكرنا فيما سلف أن العدم لا يعلم ولا يتصور إلا بالوجود^٩؛ ثم لما كان
اعتبار الموجود غير اعتبار الوجود، فكذلك^{١٠} يكون اعتبار المعدوم غير اعتبار
العدم؛ إذا عرفت هذا: فالموجود ينقسم إلى ثلاثة أقسام:
إلى موجود لذاته وبذاته وهو الأول الحق؛ فإنه موجود لذاته، لأنه ليس
وجوده لشيء آخر غيره - كالأعراض التي وجودها إنما هو لمحالها - ووجود
بذاته لا بسبب^{١١}؛

و إلى موجود لذاته لا بذاته وهو^{١٢} جميع الجواهر الموجودة^{١٣}
المستغنية عن المحل، فهي من حيث إنشائها، ليست كالأعراض التي وجودها
لغيرها، بل هي موجودة لذاتها. ومن حيث هي موجودة بغيرها، لا تكون

١. ب: يسقط. ٢. ش: فإن.

٣. ش: ب: أمر. ٤. ب: أو.

٥. د: و لا أنا. ٦. الشفاء، همان، ص ٥٣: الوجود واللاوجود.

٧. الشارح، ص ٢١٢. ٨. د: فقد.

٩. ش: في الوجود. ١٠. م، د: وكذلك.

١١. ش: - و موجود بذاته لا بسبب. ١٢. نسخة هـ: هي؛ الشارح: فهو الجوهر.

١٣. ش: ب: - الموجودة.

موجودة بذاتها؛ لأنَّ لوجوده سبباً يعلم من جهته^١؛
و إلى موجود لا لذاته و لا بذاته؛ فهو الأعراض^٢ من حيث إنَّ وجودها
لجواهرها التي هي محالها ليس وجودها لذاتها بل لغيرها؛ و من حيث إنَّ
لوجودها سبباً^٣ آخر، ليست موجودة لذاتها؛ بل هي موجودة بسبب هو
الموجد^٤ لها.

تقسيم آخر للموجود

الموجود إما أن يكون موجوداً بالذات، و هو جميع ما حصل في الأعيان -
سواء كان واجباً أو ممكناً، جوهرأ أو عرضاً - فإنَّ لكل واحد من هذه وجوداً في
ذاته جوهرأ كان أو عرضاً؛ فإنَّه ليس وجود الأعراض بعينه هو وجود محالها؛
فإنَّ المحل قد يكون موجوداً و لا سواد فيه و لا حركة^٥ له، ثمَّ يوجد السواد بعد
ذلك و تحدث الحركة^٦؛ و السواد^٧ و سائر الأعراض و إن لم تكن موجودة لذاتها
و لا بذاتها، فهي موجودة بالذات، فتكون موجودة في ذاتها بهذا الاعتبار.
و إما أن يكون موجوداً بالعرض، كالعدميات مثل العمى و السكون و
العجز و كذلك جميع الأمور الاعتبارية الذهنية التي لا تكون متحققة الوجود في
الأعيان^٨، و مع ذلك يقال عليها إنَّها موجودة في الأعيان بالعرض^٩.

[في أن إعادة المعدوم ممتنع]^{١٠}

إذا علمت هذا، فاعلم أنَّ قوماً من الناس يظنون أنَّ الشيء إذا انعدم يعاد
هويته بعينه^{١١} في الزمان الثاني، كما كان في الزمان الأول الذي عدم فيه.
و الذي يدلُّ على امتناع إعادة المعدوم بعينه ثلاثة براهين:

١. الشارع، ص ٢١٢: سبباً على ما تعلم. و اين عبارت درست است.

٢. ن، ش، ب: كالأعراض فإنَّها.

٣. ب: الموقر.

٤. ب: بالحركة.

٥. ش: فالسواد و الحركة.

٦. هـ، ن، ب: بالعرض.

٧. هـ، ن، ب: بالعرض.

٨. هـ، ن، ب: بالعرض.

٩. هـ، ن، ب: بالعرض.

١٠. هـ، ن، ب: بالعرض.

١١. هـ، ن، ب: بالعرض.

البرهان الأول^١: قد علمت^٢ أنَّ من جملة المفارقات^٣ بين المتشاركين^٤ في النوع من الهيات، إمَّا المحلُّ، أو الزمانُ عند اتحاد المحل. كسواذين حصلا في محل واحد لكن أحدهما بعد بطلان الآخر؛ فإذا كان الزمان من جملة ما يمتاز به المثلان^٥ فلا يتصور إعادة المعدوم؛ فإنَّ الكائنَ في الزمان الثاني غير الذي كان في الزمان الأول؛ و كل واحد من السواذين إنَّما يُشخَّص بزمانه^٦؛ فلو أعيد السواد المعدوم لوجب إعادة الزمان الذي كان متميِّزاً به؛ ويلزم من إعادة ذلك الزمان أن يكون الزمان موجوداً في زمانين قبل و بعد؛ فيلزم أن يكون للزمان زمان إلى ما لا يتناهى؛ وذلك محال.

البرهان الثاني^٧: إنَّ السواد المتشخَّص في الخارج إذا عُدِم ثمَّ فرضنا عودَه بعد عدمه، فالمُعَاد إمَّا أن يكون هو السواد من حيث هو سواد، أو^٨ السواد من حيث هو سواد مطلق، أو السواد باعتبار أمر آخر؛ والأول محال، وإلَّا لكان كل سواد شازكه^٩ في نوعه هو ذلك المعدوم المُعاد وهو بين الفساد؛ وكذلك كل سواد يمكنك أن تعتبره من حيث ماهيته المطلقة، فيلزم المحذور الأول؛ على أنَّ السواد من حيث إطلاقه لا يكون موجوداً في الخارج فضلاً عن أن يكون مُعاداً؛ وإن كان الثالث^{١٠} وهو أن يكون المُعاد هو السواد باعتبار أمر آخر، فذلك الأمر إن كان هو المحل لزم أن يكون كل ما حصل في ذلك المحل هو ذلك السواد وليس كذا؛ وإن لم يكن ذلك الأمر هو المحل بل غيره، فإن لم يكن مغايراً لبقاء الإشارة إلى هويته في حال وجوده و ذلك محال؛ وإن كان مغايراً لبقاء الإشارة إلى هويته، لزم أن لا يكون بين المُعاد والمستأنف وجوده فرق؛ فيكون كل مُستأنف مُعاداً وبالعكس، وهو باطل.

١. همان، ص ٢١٤؛ الشفاء، الإلهيات، مقاله ١، فصل ٥، ص ٣٦.

٢. ن، ش، ب: عرفت.

٣. ن، ب، د: الفارق.

٤. ب: المشاركة.

٥. ش: المثلات.

٦. ش: - بزمانه.

٧. الشارح، ص ٢١٤.

٨. م، ش، د: و.

٩. ش، ب: يشاركه.

١٠. د، م، ش: الثاني.

البرهان الثالث: إنَّ المعدوم الذي زال عنه الوجود في الزمان الأول، لو عاد بعينه في الزمان الثاني، فإمّا أن يكون الوجود الحاصل في الزمان الثاني هو نفس الوجود الأول؛ أو^١ يكون مغايراً له:

فإن كان الأول، لم يكن المعدوم مُعاداً بوجود ثانٍ، فلا يكون مُعاداً، وقد فرضناه مُعاداً، هذا خلف؛

وإن كان الثاني، فلا يخلو: إمّا أن يحصل لمحلّه استعداد الوجود الثاني؛ أو لا يحصل:

فإن حصل لمحلّه استعداد الوجود الثاني، يلزم أن يكون المعاد قد عرض له عارض لم يكن له في الأول؛ فلا يكون المُعاد بعينه مُعاداً وقد فرضناه كذلك؛ مع كون ذلك الاستعداد لم يكن حاصلاً ثم حصل؛

وإن لم يحصل لمحلّه استعداد الوجود الثاني، يكون اختصاص المعدوم المُعاد بالوجود الثاني ترجيحاً من غير مرجع وهو محال.

واستدلّ فخر الدين على امتناع إعادة المعدوم بوجوه ثلاثة^٢:

الأول: إنَّ الشيء المعدوم لا تبقى هويته بعد العدم، وكل ما لا يبقى هويته بعد العدم لا يوصف بإمكان العود، لأنَّ موضوع الصفة الوجودية يجب أن يكون وجودياً، فإذا لم يوصف بإمكان العود فلا يمكن إعادته.

الثاني: لو صحَّ إعادة المعدوم لصحَّ إعادة الوقت الذي وجد فيه ابتداءً معه أيضاً؛ ويلزم من جواز ذلك أن يكون وقت إعادته بعينه هو وقت ابتدائه فيكون ذلك الشيء مُبدأً^٣، ومُعاداً في زمان واحد وذلك محال.

الثالث: لو كان إعادة المعدوم ممكناً والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، فإذا فرضنا وجود مثله مع فرض وجوده، يلزم وجود الإثنين من غير^٤ مميز، وذلك محال.

٢. الباحث الشرفية، ج ١، ص ١٢٨.

٤. ش: مبتدأ.

١. ن: أن.

٢. د: يصح.

٣. ن: الإثنين من غير أب.

و يرد على أول هذه الوجوه أننا لانسلم أن الإمكان صفة ثبوتية بل هو من الاعتبارات العقلية^١ - على ما سنحققه فيما بعد^٢ - سلمنا كونه صفة ثبوتية، فلم قلت^٣؛ إنه إذا لم يوصف المعدوم في حال العدم بإمكان العود لا يمكن أن يعود و أن^٤ الماهية المعدومة في حال وجودها الأول يمكن أن توصف بوجود ثان.

[احتجاج المجوزين لإعادة المعدوم]^٥

و أما المجوزون^٦ لإعادة المعدوم - وهم المسلمون و أكثر فرق المتكلمين - فقد احتجوا بأن المعدوم إن^٧ كان عوده ممتنعاً بعينه، فامتناعه إما أن يكون لذاته؛ أو للآزم ذاته^٨؛ أو لعارض مفارق لذاته:

فإن كان امتناع العود لذاته أو لبعض لوازمها وجب أن لا يوجد أصلاً؛ وإن كان امتناع العود لعارض مفارق لذاته، فذلك العارض يمكن أن يزول؛ فحينئذ يبقى ذلك المعدوم بحسب ذاته ممكن العود و قد فرضناه ممتنع العود؛ هذا خلف^٩.

و قد أجابوا عن هذا بجواب حسن^{١١} فقالوا: لانسلم^{١٢} أن امتناع وجوده ثانياً إذا كان لذاته أو للوازمها^{١٣} وجب أن لا يوجد أصلاً؛ لجواز أن يكون وجوده الثاني ممتنعاً و وجوده الأول ممكناً؛ فإن الامتناع هاهنا إنما هو بمعنى العود لا بمعنى^{١٤} الوجود مطلقاً.

و قوله: «إن كان امتناع العود لعارض فإن العارض^{١٥} يمكن زواله فيمكن عود المعدوم».

١. ب: - مميّز و ذلك محال. و يرد على أول هذه الوجوه أننا لانسلم ... بل هو من الاعتبارات العقلية.

٢. در فصل چهارم خواهد آمد. ٣. ن. ب: - قلت.

٤. ب. ش: فإنّ. ٥. الشارع، ص ٢١٦.

٦. ش: المجوزون. ٧. ن: لو.

٨. هانري كرين مصفّح الشارع، چنین خوانده است: «للازم ذاته».

٩. الشارع: + لأنّ لازم الذات لا ينفك. ١٠. م: - هذا خلف.

١١. حان. ١٢. د: لازم.

١٣. م: للآزمها. ١٤. ن: لمعنى ... لمعنى.

١٥. د: - فإنّ العارض.

قلنا^١: ليس كل عارض يمكن زواله؛ لأنَّ بعض عوارض الماهية لا يمكن زواله عن بعض الأشخاص التي لها؛ ألا ترى أنَّ السواد و البياض عرضان للماهية الإنسانية؛ ثمَّ إنَّ أحدهما يصير لازماً لبعض أشخاصها لا يجوز زواله، و الآخر لازماً للبعض الآخر، كالسواد للزنجي و البياض للتركي.

و بعض الفضلاء^٢ زعم أنَّ امتناع عود المعدوم بديهياً غير مفتقر إلّا إلى تنبيه ما و إخطار بالبال؛ و لكنَّ إنَّما يتمَّ ذلك بعد تصوّر معنى العود على جهته، و وجود الفطرة^٣ التامة، و عدم تدنّس الفطرة بالأخلاق السيّئة و العادات الرديّة مع بعض العلوم المتعارفة؛ و إذا أزيل عن النفس هذه العاهات و الأمراض، يصير كثير من مطالب الحكمة بديهياً.

١. همان، ص ٢٦٧.

٢. ظاهراً مقصود فخر رازی است در الباحت، ج ١، ص ١٢٨ به نقل از ابن سینا. از سخن ابن سینا در انشاء، همان، ص ٣٦ که گفته است: «على أنَّ العقل يدفع هذا دفْعاً لا يحتاج فيه إلى بيان» چنین مطلبی فهمیده می شود.

٣. ن، ب، ش: الفطنة.

٤. ش: بالإخلاص.

الفصل الثاني

في المقولات و أحوالها و ما يتعلق بها^١

[تعريف الجوهر و العرض]^٢

اعلم أنَّ الموجود إن لم يكن قابلاً للعدم، و هو الذي يصحَّ أن يقال فيه إنَّ
إنَّيته نفس ماهيته^٣، فهو الباري - جلَّ جلاله و عمَّ نواله^٤ - الواجب الوجود لذاته؛
و إن كان قابلاً للعدم، و هو الذي يقال فيه إنَّ إنَّيته أي وجوده زائد على ماهيته،
فهو الممكن لذاته. تمَّ الممكن إمَّا أن يكون لا في موضوع و هو الجوهر؛ أو يكون
في موضوع و هو العرض.

و معنى قولهم «في الموضوع» أنَّ الشيء إذا حلَّ في شيء، فإمَّا أن يكون
الحال سبباً لوجود المحل؛ أو لا يكون:

فإن كان سبباً سميَّ الحال «صورة» و المحل «مادة» و «هولي».
و الذي لا يكون الحال سبباً لوجود المحل بل يكون الحال متقوماً بالمحل
سميَّ الحال «عرضاً» و المحل «موضوعاً».

فالموضوع^٥ أخصَّ من المحل، فيكون «ليس في موضوع» أعمَّ من «ليس
في محل»؛ لأنَّ نقيض الخاص أعمَّ من نقيض العام.

٢. همانجا؛ الباحث، همان، ص ٢٣٦.

٤. ش: - عمَّ نواله.

١. الشارع، ص ٢١٨.

٣. م: هويته.

٥. د: و الموضوع.

و يعنون بكون الشيء في المحلّ هو أن يكون الحالّ مُجامعاً للمحلّ بكليته بحيث لا يصحّ مفارقتها من غير أن يكون جزءاً منه^١. وقد ينسبون أموراً إلى أشياء بأنها فيها و لا تكون لفظة «في» في^٢ جميعها بمعنى واحد، بل هي مستعملة في الكلّ بالاشتراك اللفظي؛ فإنّ قولك: «زيد في الزمان أو المكان» أو «في الخصب و الراحة» أو «في المدينة و الحركة» و «كون الجزء في الكلّ» و «الخاص في العام» و «الكلّ في الأجزاء» و «الماء في الكوز»، ليس لفظة «في» في الكل بمعنى واحد؛ فإنّ كون الماء في الكوز ليس بمعنى زيد في السنّة أو في الشهر أو كون السواد في الثوب؛ و لا يعتمدها معنى مشترك إلّا معنى الإضافة^٣، لكن هي غير مختصة بـ«في»؛ فإنّ «مع» و «على» و نحوهما تدلّ على إضافة^٤.

ثمّ الإضافة الزمانية مغايرة للمكانية في ذاتها؛ و كذا جميع ما ينسب إليه بلفظة^٥ «في»؛ و إذا لم تكن نفس الإضافة مرادة بلفظة «في» بل كانت خصوصيات الإضافة مختلفة فيها و كل واحد من تلك الخصوصيات له مدخل في معنى «في»، فيكون اللفظ مستعملاً فيها على سبيل الاشتراك اللفظي. و قولهم: «إنّ الكل في الأجزاء» هو أشبه بالمجاز من الاشتراك^٦، لأنّ الكلّ هو مجموع الأجزاء، و إذا لم يكن الكل في الأجزاء فلا يكون في واحد منها^٧.

و قد يقال أيضاً^٨: «الجزء في الكل» كما قيل: «الكل في الجزء»؛ فلو كان المعنى واحداً في كليهما لزم أن يكون الشيء مشتملاً على المشتمل عليه^٩؛ و لا يجوز أن يقال: إنّ الكل يجمعها معنى واحد^{١٠} و هو الاشتمال و الإحاطة؛ فإنّ الاشتمال و الإحاطة ليست بمعنى واحد؛ فإنّ اشتمال الزمان على الشيء^{١١} لا يكون كاشتمال المكان عليه؛ بل المكان نفسه لا يكون اشتمال جزئياته على

١. ش: - منه.

٢. ش: - في.

٣. ب: الإضافي.

٤. الشارع، ص ٢١٨.

٥. ن: لفظة.

٦. م: - و قولهم: إنّ الكل في الأجزاء هو أشبه بالمجاز من الاشتراك.

٧. د: منهما؛ الشارع، ص ٢١٨.

٨. حان، ص ٢١٨ - ٢١٩.

٩. د: على المشتمل.

١٠. ب: واحد.

١١. د: م: الزمان عليه.

الشيء^١ بمعنى واحد؛ فإنَّ اشتغال الكوز على الماء لا يكون كاشتغال البيت أو المدينة أو^٢ الإقليم على ذلك الماء؛ وكذلك الحكم في الظرفية فإنَّه ليس ظرفية الزمان كظرفية المكان؛^٣ ولا ظرفية جزئيات المكان كما ذكرنا بمعنى واحد. وكذلك يختلف «كون الشيء في الحركة»^٤ و «كون الحركة فيه». و «كون الشيء في الحركة و الخصب» لا يخلو^٥ عن تجوُّز. و أنت فيمكنك بما أعطيناك من هذا البحث أن تتنظر في كل واحد من المواضع التي تستعمل فيه لفظة «في» فتعرف أنَّها مجاز أو أنَّها حقيقة بعد معرفتك أنَّه لا يجمعها معنى.

إذا عرفت هذا، فقول بعضهم: إنَّه يمتاز بقولنا:^٦ «إنَّ الحالَّ مجامع للمحلِّ بالكلية»، عن «كون الخاص في العام» و «الشيء في الزمان و المكان» و أنَّ^٧ الخاص غير شائع بالكلية في العام و كذلك الشيء في الزمان و المكان. و بقولنا: «بحيث لا يصحَّ^٨ مفارقتة» يمتاز عن «كون الشيء في المكان و الخصب» الجائز انتقاله عنهما.

و يمتاز بقولنا: «من غير أن يكون جزءاً منه» عن كون الجزء في الكل، كاللونية في السواد، و الحيوانية في الإنسان؛ فإنَّهما شائعان فيما نسباً إليه بـ«في»، مع أنَّ ما نسباً^٩ إليه من السواد و الإنسانية ليسا بمحلَّين للونية و الحيوانية^{١٠}.

و هذا فيه مساهلات من وجوه^{١١}:

أحدها: إنَّنا بيَّنا أنَّ لفظة «في» في^{١٢} الكل مشترك؛ و اللفظ المشترك

١. د. م. جزئياته عليه. ٢. د. البيت و ... و.

٣. م. د. - و كذلك الحكم في الظرفية فإنَّه ليس ظرفية الزمان كظرفية المكان.

٤. م. د. - جزئيات المكان كما ذكرنا بمعنى واحد و كذلك يختلف كون الشيء.

٥. ن. و. ٦. ب. ش. و لا يخلو.

٧. ش. قولنا. ٨. م. د. - للمحل / ش. المحل.

٩. ب. ه. فإنَّ. ١٠. ن. لأن.

١١. د. نسبنا.

١٢. الشارع، ص ٢١٩؛ حكمة الإشراف، ص ٦١؛ و نيز: الباحث الشرقية، ج ١، ص ٢٣٩.

١٣. الشارع، ص ٢١٩. ١٤. ش. - في.

لا يحتاج إلى فاصل معنوي يميّزه عما يشاركه في اللفظ؛ لأنّه ليس بجنس ولا معنى عام، وإنّما الذي يحتاج إلى ذلك في الاشتراك المعنوي كالحوانية؛ وحينئذ لا يحتاج إلى هذه القيود المميّزة المذكورة. وإنّما اللفظ المشترك ينصرف إلى المعنى المخصوص بقريّة إمّا لفظية أو معنوية؛ والذي ذكر في شرح «الموجود في محل» بالنسبة إلى محالّ الاشتراك كقريّة للفظ «في» ويجري ذلك مجرى الرسم؛ وتكون القيود المذكورة فيه كالفصول والخواص على سبيل المساهلة.

وثانيها: قوله: «بحيث لا يصحّ مفارقتة»، غير محتاج إليه، لأنّ ما لا محلّ له لا يشيع بكليته في شيء أصلاً.

وثالثها: قوله: «من غير أن يكون جزءاً منه» واحترازهم عن اللونية في السواد، والحوانية في الإنسان، فإنّه سنحقّق فيما بعد أنّ اللونية والحوانية لا تزيدان على نفس السواد والإنسان لتكونا فيهما.

والحكماء الأوائل الذين سبقوا أرسطو زماناً^١ كانوا يقولون: «الجوهر [هو] الموجود لا في محلّ» و«العرض هو الموجود في المحلّ»، والمعلّم الأوّل هو الذي بدّل التعريف بقوله: «هو الموجود لا في موضوع» و«العرض هو الموجود^٢ في الموضوع» ونعني بـ«الموجود»^٣ المأخوذ^٤ في تعريف الجوهر هو الموجود الواقع في الخارج؛ فإنّ الوجود الذي يكون في الذهن هو حاصل في محلّ^٥.

[أنواع الجواهر]

وأنواع الجواهر خمسة: لأنّ الموجود الذي ليس في موضوع، إن كان في محلّ فهو «الصورة» ومحلّه يسمى «هيولى» والمركّب عنهما هو «الجسم»؛ و

١. د: - زماناً.

٢. تصحيح قياسي.

٣. ش، ب: العرض بالموجود.

٤. م: - الموجود.

٥. د: - المأخوذ.

٦. د: + إن كان في محلّ فهو الصورة ومحلّه يسمى الصورة؛ الخارج، ص ٢١٩، الشفاء، الإلهيات،

مقاله ٢، فصل ١، ص ٥٧.

إن لم يكن كذلك، فهو الجوهر المجرد عن المادة: فإما أن يتعلق بالأجسام تعلق التدبير والتصرف؛ أو لا يتعلق بها أصلاً؛ فالأول هو «النفس»، والثاني هو «العقل»؛ فهذه أنواع الجواهر: جوهر جسماني، وجزاءه - الهيولى والصورة - و جوهران روحانيان - نفس وعقل -^١.

فلنعد الآن الأجناس العالية من الجوهر والعرض وهي المقولات العشرة - على ما هو رأي المشائين - على وجه المساواة؛ ثم نذكر^٢ بعده ما هو الحق، إن شاء الله تعالى.

[في أن الوجود ليس جنساً لما تحته]^٣

أما الجوهر^٤، فيجب أن تعلم أن هذه الأجناس العشرة إنما سميت «أجناساً عالية» لأنه ليس وراءها ما يعتمها إلا «الوجود» وهو لا يصلح أن يكون جنساً لما تحته من المقولات لوجوه^٥:

الأول^٦: إن الوجود يقع على أنواع الجواهر والأعراض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر؛ وكل ما وقع على ما تحته بالتشكيك لم يكن جنساً.

بيان الصغرى: إن وجود ما هو في موضوع لا يخلو إما أن يكون مع وجود موضوعه أو بعده؛ و^٧ وجود ما ليس في موضوع لا يكون مع وجود ما في الموضوع ولا بعده أيضاً؛ وهذا دليل ظاهر على تقدم وجود ما ليس في الموضوع على وجود ما هو في الموضوع؛ فيكون الوجود مقولاً على الجواهر والأعراض بالتشكيك.

و أما بيان الكبرى فظاهر، لكون الجنس جزءاً لماهية الأنواع^٨ التي تحته و يمتنع حصول التفاوت في ذلك الجزء.

١. همان، ص ٢٢٠ - ٢٢١، الشفاء، همان، ص ٦٠.

٢. همان، ص ٢٢٢.

٣. د: - مذكر.

٤. همانجا؛ الباحث الشرقية، ج ١، ص ١١٨.

٥. د: الجواهر.

٦. د: - و.

٧. همان.

٨. م، د: لأن الجنس جزء لماهية للأنواع.

وأورد عليه فخر الدين^١ بأن^٢ العدد الناقص لما كان جزءاً من العدد الزائد و كان الجزء متقدماً على الكل فيكون العدد الناقص متقدماً على العدد الزائد؛ فالعدد لا يكون^٣ مقولاً عليهما بالتشكيك، و ما كان كذلك لا يكون مقولاً على ما تحته قول الجنس.

وأجاب عنه بأن^٤ العدد الناقص إنما كان متقدماً على^٥ العدد الزائد من جهة ما^٦ هو موجود، لا من جهة^٧ كونه عدداً، فمفهوم الوجود وإن لم يكن مقولاً على ما تحته بالسوية، فمفهوم العدد مقولاً على ما تحته بالسوية^٨، فالتشكيك وقع في الوجود الذي هو خارج عن الماهية لا في العدد.

و هذا الجواب فيه نظر؛ فإن^٩ العدد الناقص لو كان جزءاً مقولاً للعدد^{١٠} الزائد لم يمكننا تعقل العدد الزائد بدون الناقص الذي هو جزؤه و ليس كذلك؛ بل نعقل العدد الزائد^{١١} ماهية واحدة من^{١٢} دون النظر إلى شيء آخر؛ ولأننا^{١٣} سنبيّن فيما بعد^{١٤} أن العدد لا هوية له^{١٥} في الخارج و لا وجود له إلا في ذهن، فهو أمر اعتباري لا يصلح للجنسية.

ثم الذين علّو بهذا التعليل يقولون: إن السواد الأشدّ يمتاز عن السواد الأنقص بفصل مقسّم؛ و حينئذ يلزم أن يكون السواد جنساً مع كونه واقعاً بالتشكيك؛ فبعض ما هو جنس واقع على ما^{١٦} تحته بالتشكيك؛ فبطل قولهم: لا شيء من الأجناس بواقع^{١٧} على ما تحته بالتشكيك^{١٨}.

الوجه الثاني^{١٩}: إن الوجود لو كان جنساً لما تحته لوجب أن يكون واجب

١. الباحث، همان، ص ٢٤٥.

٢. د: أن.

٣. ن: يكون.

٤. د: م: - العدد الناقص إنما كان متقدماً على.

٥. ش: د: ما.

٦. د: - هو موجود لا من جهة.

٧. در عبارت نارسایی هست؛ شاید چنین باشد: «مفهوم العدد يكون مقولاً» يا «مفهوم العدد

٨. د: مقدماً على العدد.

مقول».

٩. ش: - بدون الناقص الذي هو جزؤه و ليس كذلك، بل نعقل العدد الزائد.

١٠. د: لا في.

١١. ن: - من.

١٢. ش: له.

١٣. در فصل چهارم.

١٤. ن: واقع.

١٥. ش: + هو.

١٦. الباحث، همان، ص ١١٨ و ٢٤٤.

١٧. الشارع، ص ٢٢٢.

الوجود داخلاً تحته، و كل ما دخل تحت الجنس فإنَّ حقيقته تكون مركبة من جنس و فصل، ينتج: لو كان الوجود جنساً كانت حقيقة واجب الوجود لذاته مركباً من جنس و فصل؛ و هو محال.

الوجه الثالث^١: لو كان الوجود جنساً إما تحته فلا بد^٢ أن يكون امتياز كل واحد من الأنواع عما يُشاركه في الجنس بفصل وجودي؛ فإنَّك قد علمت أنَّ الفصل جزء من^٣ النوع و يمتنع أن يكون الفصل العددي جزءاً من ماهية النوع؛ فالفصل إذا كان موجوداً يكون الجنس جزءاً من ماهيته؛ فيحتاج الفصل في امتيازه عن النوع إلى فصل آخر و يعود الكلام^٤ إلى ذلك الفصل الآخر و يلزم من ذلك التسلسل؛ و هو محال.

الوجه الرابع^٥: لو كان الوجود جنساً لم يمكن أن^٦ نعقل الماهية مع شكنا في وجودها؛ و لمَّا تعقلناها مع الشك في وجودها، عُلِمَ أنَّ الوجود ليس بجنس إما تحته، و قد مرَّ في المنطق.

الوجه الخامس: لو كان الوجود جنساً، فإنَّ احتياج إلى الموضوع كان عرضاً و يلزم من ذلك أن يكون الجنس العرضي مقوماً للجوهر الذي تحته و ذلك باطل؛ و إن كان مستغنياً عن الموضوع كان جوهرأ و يلزم أن يكون الجوهر مقوماً للعرض الذي تحته؛ و ذلك محال.

الوجه السادس: لو جاز أن يكون الوجود جنساً إما تحته لكان جنساً للممكن الذي هو تحته و حينئذ يمتنع زواله عنه، و كل ما امتنع زواله عن شيء كان واجب الثبوت له؛ و يلزم من ذلك أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته، ثم إذا كان الوجود جنساً إما تحته، فكما يكون جنساً للممكن يكون جنساً للواجب؛ و يلزم تركبُه من جنس و فصل؛ و كل مركب ممكن لذاته؛ فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته؛ و هذا خلف.

١. الباحث، همان.

٢. م: - و.

٣. م: + ماهية.

٤. ش: + إلى كلام.

٦. ن: أنَّا.

٥. الباحث، همان، ص ١١٥.

ونحن إذا بيّنا فيما بعد^١ أنّ الوجود أمر اعتباري لا يحتاج إلى هذا التطويل؛ فإنّ الاعتبار الذهنية لا يكون أجناساً وفصولاً.

[الجوهر جنس لما تحته عند المشائين]

والمشهور من مذهب المشائين أنّ الجوهر جنس لما تحته؛ وذلك غير معلوم؛ فإنّ الجوهر لما كان هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، فيجوز أن تكون الأشياء التي يصدق عليها أنّها لو وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع^٢ غير مشتركة في شيء من الذاتيات.

وأمّا فخر الدين^٣ فقد استدّل على إبطال كون الجوهر جنساً لما تحته بأنّه لو كان جنساً وجب أن يكون كل واحد من الأنواع الجوهرية التي تحته مركباً من الجنس و الفصل؛ فلا تخلو^٤ فصول تلك الأنواع إمّا أن تكون جواهر أو أعراضاً؛ فإن كانت جواهر فتكون داخلة تحت جنس الجوهر^٥ وكل ما دخل تحت الجنس وجب تركبُه من الجنس و الفصل؛ وكذلك يكون حكم فصل الفصل حتى يذهب إلى غير النهاية؛ وحينئذ تكون للماهية^٦ النوعية مقومات غير متناهية، وهو محال.

وإن كانت الفصول أعراضاً لزم أن يكون العرض مقوماً للجوهر، وهو محال؛ فإنّه لو كان العرض جزءاً من الجوهر كان جزء الجوهر محتاجاً إلى الموضوع، وهو محال.

وأورد عليه أنّا لا نسلم أنّ الفصول إذا كانت جواهر يجب اندراجها تحت الجوهر؛ وإنّما يكون ذلك لازماً إن لو كان الجنس مقولاً على الفصل قول الجنس على أنواعه؛ لكن لم لا يجوز أن يكون مقولاً على المركب من الجنس و الفصل قول الجنس على أنواعه و لا يكون جنساً للفصل.

١. در فصل چهارم.

٢. م. د: - فيجوز أن تكون الأشياء التي يصدق عليها ... كانت لا في موضوع.

٣. المباحث، همان، ص ٢٤٥.

٤. ب: + أنّ.

٥. د: + و كل ما دخل تحت الجنس الجوهر.

٦. ن، ب: للماهيات.

و هذا الوجه في إبطال كون الجوهر جنساً أجود من إبطاله بقوله: إنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع؛ فإنّ «الوجود»^١ أمر عرضي - على ما عرفت - فهو غير صالح للجنسية و «لا في موضوع» قيد سلبي. ولكن هذا ليس بحدّ ولا رسم تام؛ فلا يلزم من إبطال جنسه إبطال جنسية الجوهر.

[خواص الجوهر]

و الجوهر له خواصّ عند الحكماء:

منها^٢، أنّه لا ضدّ له؛ لأنّ الضدين عندهم هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف.

و احترزنا بقولنا: «عندهم» - أي عند الحكماء - عن العوام؛ فإنّ الضدّ عندهم عبارة عن المساوي في القوة الممانع^٣. و إذا كان التعاقب على موضوع واحد شرطاً في الضدية و كان الجوهر لا^٤ موضوع له فلا ضدّ له.

و قد يأخذ بعضهم في تعريف الضدين مكان «الموضوع» «المحلّ»؛ فعلى هذا بعض الجواهر لها ضدّ، كالصور^٥ على مذهب القائلين بها.

ثمّ بعضهم بعد ذلك يعتبر غاية الخلاف، و بعضهم لا يعتبر؛ فإنّ اعتبرنا ذلك لا يكون بين جميع الصور تضاداً؛ فلا تكون صورة الماء ضدّاً لصورة الأرض؛ إذ ليس بينهما غاية الخلاف؛ بل تكون غاية البُعد بين صورة المائية و النارية و بين صورة الهوائية و الأرضية.

و على مذهب أفلاطن و من قبله من الحكماء، فسواء اعتبرت في التعريف الموضوع أو المحلّ، فإنّ الجوهر لأنّها^٦ لا محلّ لها على رأيهم، فلا ضدّ لها على رأيهم^٧.

١. ن: الموجود.

٢. الشارح، ص ٢٢٢؛ التنبيه، المنطق، المقولات، مقاله ٣، فصل ٣، ص ١٠٥.

٣. ش: للمانع.

٤. م: لا في؛ د: لا.

٥. د: أما ضنكاً تصدر.

٦. د: لأنّها.

٧. ن: لا ضدّ لها على رأيهم لأنّها لا محلّ لها على رأيهم.

و من خواص الجواهر^١، أنَّ بعضه يقصد بالإشارة الحسية كجزئيات الأجسام؛ وبعضه بالإشارة العقلية كالمفارقات.

و زعم بعضهم أنَّ الإشارة العقلية تعم جميع الجواهر؛ وليس كذا؛ فإنَّ الجسم من حيث هو جسم و إن كان معقولاً، و كذا الجسم المجرد عن جميع العوارض، فكيف يعمل بجزئيات الأجسام الشخصية^٢ فإنَّها^٣ لا يمكن أن تكون معقولة؛ و لا يشار إليها إشارة عقلية إلا^٤ بطريق العرض^٥؛ لأنَّه لا معنى للإشارة العقلية إلا نفس الإدراك للشيء فهي دلالة عقلية.

و أمَّا العرض الجزئي فلا يشار إليها إشارة حسية ذاتية؛ لأنَّ ذاته ليس لنفسه بل ذاته لغيره؛ فالمقصود بالإشارة الحسية إنَّما هو موضوعه و لا يشار إليه إشارة عقلية؛ لأنَّ الجزئي من حيث شخصه^٦ لا يكون معقولاً.

و زعم بعضهم أنَّ العرض الجزئي يجوز أن يكون مقصوداً بالإشارة العقلية لإمكان تعقُّله دون الإضافة إلى المحل.

و غفل هذا أنَّ الجواهر الجزئي حكمه هكذا، فإنَّه يمكن تعقُّله بدون الشخصية المشار إليها؛ و قد كان الجواهر الجزئي و العرض الجزئي عند هذا القائل يشتركان في أنَّهما لا يقصدان بالإشارة العقلية؛ و الجواهر و العرض الكليان يشتركان في صحة القصد إليهما بالإشارة العقلية؛ فلا يبقى فرق بين الكلي و الجزئي، و يخالف كلامه الأول^٧ ما ذكره في الثاني.

و بعض الحكماء زعم أنَّ الإشارة العقلية لا تجوز في غير المفارقات. و إذا حقَّق معنى القصد بالإشارة العقلية و استكشف عن مفهومها على ما ينبغي، لا يبقى هاهنا نزاع.

و من خواص الجواهر^٨، أنَّ الواحد منه يجوز أن يكون موضوعاً للضدين

١. همان، ص ٢٢١، الشفاء، همان، ص ١٠٣-١٠٤.

٢. الشخصية.

٣. ن. هـ. ب. و إنَّها.

٤. ن. لا.

٥. م. الفرض؛ همان؛ إلا بالعرض.

٦. د. الأولى.

٧. ن. شخصيته.

٨. هـ. ب. خاصية.

٩. همان، ص ٢٢٢، الشفاء، همان، ص ١٠٨ سطر ٩ به بعد.

و لأضداد كثيرة، لتغيره في نفسه لا لذاته. و لا يريدون بتغيره في ذاته تغير^١ الجوهر القابل للأضداد في نفسه؛ بل التغير يكون واقعاً لذاته بالنسبة إلى هيئاته و الصفات الوجودية المتقررة في ذاته، من غير أن يكون الجوهر في ذاته متغيراً، و لا بالنسبة إلى الأمور الخارجية.

و لا ينتقض هذا بالسطح الأبيض إذا صار أسود؛ فإن السطح عرض و قد قبل الضدين، مع تغيره في ذاته و كنت قلت إن قبول الضدين من خاصية الجوهر الغير المتغير في ذاته^٢ لأننا نقول: إن القابل لهما هو الجسم لا السطح؛ فالجسم^٣ هو المتغير في السواد و البياض المتقررين في ذاته؛ لأن السطح متغير^٤ في ذاته.

و كذلك لا ينتقض باللون المطلق الذي يصح أن يكون سواداً مرة، و بياضاً أخرى. و قبوله للضدين مع عرضيته و تغيره في ذاته لأن اللون المطلق لا هوية له في الخارج يزيد على السواد و البياض؛ بل الذي جعله لوناً هو بعينه الذي جعله سواداً أو بياضاً؛ فإذا زال السواد و حصل بدله البياض فليس ذلك بانسلاخ فصل السواد عن تلك اللونية، مع بقاء اللونية بعينها ثابتة و طريان البياض عليها^٥؛ بل^٦ إذا بطل فصل السواد بطلت لونيته التي كانت له و حصلت لونية أخرى؛ فلبقاء اللونية لتكون قابلة للضدين، فاندفع الإشكال^٧.

و إذا بينا فيما بعد^٨ أن اللونية من الأمور الاعتبارية التي لا صورة لها في الأعيان، فلا تكون قابلة للضدين فلا يحتاج إلى هذا التطويل.

و قولنا: «يقبل الضدين لتغيره في نفسه لا لذاته»، احتزننا به عن تغير الظن الكاذب صادقاً؛ فإنه^٩ لتغير الأمر في نفسه لا لذاته؛ فإن الظن لما كان قابلاً للصدق و الكذب - و هما ضدان - فعند انقلاب الظن من الكذب إلى الصدق لا يكون

١. د: بعد.

٢. الشارع، همان؛ الشفاء، همان.

٣. ش: و الجسم.

٤. ن: ب: يتغير.

٥. م، د: عليها.

٦. م: بلى.

٧. الشارع، ص ٢٢٢؛ الشفاء، همان.

٨. ب: - فيما بعد.

٩. د: فإنه.

ذلك بتغيّر نفس الظن في ذاته، بل بتغير الضدّين الطارئين عليه. فإنّك إذا ظننت أنّ فلاناً في المسجد ولم يكن فيه، فإنّ ذلك الظن يكون كاذباً؛ فإذا بقي هذا الظن مستمراً^١ دائماً إلى وقت دخوله إلى المسجد، فإنّ ذلك الظن الكاذب لا محالة ينقلب^٢ صادقاً، لا لتغيّر^٣ ذات الظن فإنّه ما تغيّر بتقرر هيئة موجودة فيه، وإنّما تغيّر^٤ الظن بالنسبة إلى أمر خارجي هو المعنون^٥ الكاذب الذي^٦ انقلب صادقاً بعد زمان آخر^٧.

وهذه الخاصية ليست عامة لجميع الجواهر؛ فإنّ العقول المفارقة لا تتغير بوجه ما^٨.

وأما^٩ النفوس الناطقة فيقع لها تغيّر باعتبار الأخلاق الشريفة والخسيسة والملكات الجيدة والرديّة والاعتقادات الحقّة والباطلة.

وكذلك كليات الجواهر على رأي المشائين أنّها جواهر لا تغيّر لها. والجسم الكلي لا تغيّر له في ذاته^{١٠}؛ وتغيّره باعتبار مقولته على الأسود والأبيض وغير ذلك إنّما هو لمطابقته^{١١} المختلفات من الألوان وغيرها، لا لتغيّره في ذاته.

ومن خواص الجواهر^{١٢}، أنّ وجوده لذاته لا لغيره. وهذا على رأي المشائين لا يعمّ جميع الجواهر؛ فإنّ الصور وكليات الجواهر جواهر^{١٣} عندهم، مع أنّ وجودها لغيرها؛ لأنّها لا قيام لها بذاتها.

والهيئات - على رأيهم - وجودها في نفسها هو وجودها لمحلّها؛ لأنّها يحصل لها وجود أولاً، ثم يلحقها وجودها^{١٤} في محلّها؛ وهذا بخلاف كون

١. د: متميزاً.

٢. ب: يتعقب.

٣. ن: لغير.

٤. م، د: المطلوب.

٥. ش: التي.

٦. السماع، همان؛ النفا، همان، ص ١٠٩.

٧. د: ما.

٨. م: فأما.

٩. م: - والجسم الكلي لا تغيّر له في ذاته.

١٠. م، د: لمطابقة.

١١. م: - الجواهر؛ همان، ص ٢٢٢.

١٢. د: جواهر.

١٣. م، د: - وجودها.

الشمس في مكانها من فللكا المخصوص؛ فإنّ ذلك الكون ليس^١ نفس وجودها، فإنّه يمكننا أن نتوهمها كائنه في غير ذلك الفلك. و سيأتي تحقيق^٢ هذه الأشياء، إن شاء الله تعالى^٣.

[حكومات حول كلام المشائين في أنّ الجواهر لا تقبل الاشتداد والضعف]
و من أحوال الجواهر^٤ التي يشاركها فيها بعض الأعراض الاشتداد والضعف؛ فإنّ المشائين زعموا أنّ الجواهر إنّما لم تقبل^٥ الاشتداد والضعف لأنهما لا تضادّ فيهما^٦؛ و من شرط الاشتداد والضعف أن يكون بين الضدين. و زعم بعضهم أنّ عدم التشكيك فيها لاستحالة^٧ الاشتداد والضعف [فيها]^٨.

و هذا ليس بصواب على مذهب المشائين؛ فإنّه ليس^٩ جميع أنواع التشكيك إنّما يكون بالاشتداد والضعف؛ فقد يكون بالتقدم والتأخر، والأولى والأخرى، و غير ذلك ممّا عرفته في المنطق^{١٠} ممّا لا اشتداد فيه و لا تضادّ. ثمّ إنّ المشائين الذين يقولون لا اشتداد و لا ضعف في الجواهر و لا تشكيك، يقسمون الجواهر إلى جواهر^{١١} أولى وهي الأشخاص، وإلى ثواني وهي الأنواع، وإلى ثالثة^{١٢} وهي الأجناس؛ و يزعمون أنّ الأشخاص أولى بالجهرية^{١٣} من الأنواع، لأنّ بها عزّف الجوهر بأنّه الموجود لا في موضوع؛ لأنّه عرف ذلك من الأشخاص فسبقت القسمة للأشخاص^{١٤}؛ و كانت^{١٥} أحقّ بالمعنى الذي لأجله سمّيت بالجهرية.

١. د: ليس.

٢. د: تحقق.

٣. حان، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

٤. حان، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

٥. د: و من أحوال الجواهر التي يشاركها ... المشائين زعموا أنّ الجواهر إنّما لم تقبل.

٦. ن: لأنّها ... فيها؛ الثناء، همان، ص ١٠٧.

٧. حان، ص ٢٢٣، س ٤.

٨. ن: الاستحالة.

٩. د: ليس.

١٠. رسائل النجدة الإلهية، ج ١، ص ٦٣ - ٦٤.

١١. د: جواهر.

١٢. د: الأولى ... الثواني ... الثوالت.

١٣. د: الجواهر.

١٤. ن: و سبقت القسمة للأشخاص.

١٥. م: فكانت.

وَأَمَّا المفارقات فهي أولى بالجوهرية من غيرها لكونها أسبق من جميع الجواهر في الوجود؛ وكذلك الأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس، لأنَّ الطبايع النوعية تكون أقرب^١ إلى التحصيل وأتم في ذاتها وفي جواب ما هو من الجنسية^٢.

و يرد على مذهبهم^٣ أَنَّ الجوهر جنس و الجنس لايجوز أن يقع فيه التشكيك؛ فكيف يحكمون بأنَّ بعض الجواهر أولى بالجوهرية من البعض الآخر؛ والأحرى والأولى أحد الأنواع الذي يقع به التشكيك. ولو بدّلوا قولهم: «إنَّ بعض الجواهر أولى بالجوهرية من البعض»^٤ بقولهم: «أولى بالوجود العقلي»، كان أولى؛ حتّى لو خصّصوا بالوجود العيني، ما كان يصحّ أيضاً؛ فإنَّ النوع و الجنس كليان لا وجود لهما من حيث النوعية و الجنسية، حتّى يكون الوجود^٥ العيني يقع عليهما بالتفاوت؛ إلّا أن يقولوا: إنّا نريد بالكلي في النوع و الجنس نفس الطبيعة فقط التي تصدق عليها النوعية و الجنسية، سواء كانت في الأعيان أو في الأذهان؛ و حينئذ يمتنع أن تكون الأشخاص أولى بالجوهرية من الأنواع؛ لأنَّ الشخص زاد على الطبيعة النوعية بعوارض زائدة على الجوهرية. فجوهرية^٦ الأشخاص التي للإنسانية لا يكون باعتبار سواد و بياض و غيرهما من الأعراض؛ بل باعتبار طبيعة الإنسانية فقط؛ فعلى هذا أيضاً لا يبقى لكون الأشخاص أولى في الجوهرية من غيرها معنى.

و كان بعض العلماء^٧ لعلّ رأى قوّة هذا الإيراد، حكم صريحاً بأنَّ الجوهرية واقعة على ما تحتها بالتشكيك مع عدم قبولها^٨ للأشدّ و الأضعف؛ ثم يقول -

١. د: - أقرب.

٢. الشارح، ص ٢٢٢؛ الثناء، همان، فصل ٢، ص ٩٥-١٠٢ به خصوص ٩٨ و ١٠٠.

٣. الشارح، ص ٢٢٢. ٤. م: التي.

٥. ش: - الآخر و الأخرى و الأولى أحد الأنواع... إنَّ بعض الجواهر أولى بالجوهرية من البعض.

٦. ب: الموجود. ٧. ش: بجوهرية.

٨. همان، ص ٢٢٤: «حتى أن بعضهم صرح بأنَّ الجوهرية...»؛ الثناء، همان، فصل ١، ص ٩١-٩٥ به خصوص ٩٤ و ٩٥.

٩. ن: قولها.

معللاً كون الوجود ليس بجنس - إنَّه واقع على ما تحته بالتشكيك؛ فقد وقع بين الكلامين تناقض.

[مناقضة كلام المشائين في أنَّ كليات الجواهر جواهر]

و المشهور من مذهب المشائين أنَّ كليات الجواهر جواهر^١.

فلنقاتل أن يقول^٢: إن أردتم بالكلي الذي هو جوهر نفس الطبيعة - سواء كانت ذهنية أو عينية - فيمكن تصحيحه، و إن أردتم به الكلي الذي محله الذهن، فالمحل الذهني مستغن عن حلول ذلك الكلي، لأنَّه لا يتبدل المحل في نفسه عند زوال صور الجواهر الكلية؛ إلَّا أنَّهم يعلِّلون كون المعقول من الجواهر جوهرًا^٣ بأنَّه موجود لا في موضوع، أي^٤ إنَّه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع؛ و لا يلزم أن يكون ذلك المعقول في الأعيان بالفعل.

قالوا^٥: المغناطيس^٦ الذي في الصندوق لا يجذب الحديد بالفعل بل في قوته الجذب، إلَّا أنَّه إذا خرج و قرب من الحديد جذب به بالفعل؛ و كذلك يكون حكم المعقول من الجواهر، فإنَّه ماهية إذا وجد في الأعيان كان لا في موضوع؛ فلمَّا صدق عليه تعريف الجوهر حكمنا بجوهريته.

و هذا الاستدلال فيه غلط^٧ من جهة أنَّ المغناطيس الذي في الصندوق يمكن أن يخرج من الصندوق و يجذب الحديد بالفعل، بخلاف الكلي المعقول من الجواهر؛ فإنَّه يستحيل عليه مفارقة المحل الذي هو الذهن و حصوله في الأعيان مستغنياً عن الموضوع؛ و أمَّا ما يماثله من وجه فيجوز أن يوجد مستغنياً عن الموضوع، إلَّا أنَّه لا يلزم من استغناء ما يماثله استغناؤه.

فاعتبر^٨ بافتقار الصورة الكلية إلى الذهن و عدم استغنائها عنه و استغناء ما يماثله و يطابقه من وجه من الجواهر الذي في الخارج عن المحل و

١. ن: بجواهر؛ هـ: ما يماثل.

٢. هـ: مان، فقره ١٩.

٣. ن: جوهر.

٤. ش: إلى.

٥. هـ: مان.

٦. ن: و المغناطيس.

٧. المشرع، ٢٢٥.

٨. ن، ب، ش: و اعتبر.

الموضوع؛ وحينئذ لا يلزم من كون الجوهر الموجود في الخارج أن يكون لا في موضوع أن يكون الكلي الذي في ذهن موجوداً لا في موضوع، لأن الكلي مثال للجوهر الخارجي ولا يلزم من جوهرية الممثل الخارجي جوهرية مثاله الذهني؛ ورجع حاصل هذا الغلط في الأخير إلى أخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء؛ وقد عرفت أحوال هذا الغلط في المغالطات^١.

[مناقضة كلام القائلين بأن الجوهر جنس ولا يقع التشكيك فيه]

واعلم أن الذين يقولون بأن الجوهر جنس ولا يجوز وقوع التشكيك فيه، أوردوا على هذا الحكم سؤالاً وهو أن الجسم مركب من الهيولى والصورة، فهما علتاه المادية، فيجب تقدمهما على الجسم بالجوهرية، ويلزم من ضرورة التقدم^٢ وقوع التشكيك في جنس^٣ الجوهر.

ولما رأى بعضهم وجوب تقدم الهيولى والصورة على الجسم حكم بأنهما ليسا بجوهرين، لكون التقدم والتأخر ينافي الجوهرية.

وأجاب هؤلاء بأن التقدم قد يكون بالوجود، كتقدم العلة على المعلول؛ وقد يكون بالزمان والوجود، كتقدم الأب على الابن؛ فشخص الأب لا يتقدم على شخص الابن بالإنسانية لتساويهما فيها، بل بالوجود والزمان، وهما زائدان على ماهية الإنسانية الجوهرية؛ وتقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس بالجوهرية^٤ ليلزم منه المحذور بل هو بالوجود. فيكون وجود الهيولى والصورة يتقدم على وجود الجسم بالطبع؛ والوجود معنى زائد على ماهية الجسم وجزئيه^٥. وأما الموجود لا في موضوع فهو في الثلاثة على السواء، لا يكون بعضها أولى بالوجود لا في موضوع من الآخر.

وهذا الجواب بعينه جواب عمّن توهّم أن الهيولى والصورة ليسا بسجوهرين، لما رأى تقدمهما على الجسم، والتقدم إذا كان بالوجود لا

١. در رسائل النجدة الإلهية، جلد اول، در باب این مغالطه بحثی نشده است.

٢. ب: الجنس.

٣. ن، د: جزئه.

٤. ش: المقدم.

٥. ب: بالجوهر.

بالجوهرية لايلزمه المحذور الذي خاف منه، و هو وقوع التقدم و التأخر في الجوهرية. ثم الجوهرية التي معناها «موجود لا في موضوع»، كما صدقت على الجسم صدقت على جزئه. هذا غاية ما أوردوه في السؤال و الجواب^١.

و لقاائل أن يقول - على لسان المجوزين لوقوع التشكيك في الجوهرية - إنَّ الجسم لمّا كان مركباً من الهيولى و الصورة و ماهيته حاصلة من مجموعهما فلو لم يكن الهيولى و الصورة جوهرين لم يكن المجموع المركب منهما جوهرًا^٢؛ فالجوهرية لاحقة بالجسم بتوسط جوهرية جزئه، كما لحقت الجوهرية بالحيوان^٣ بتوسط جوهرية جسميته^٤ أو نفسه^٥؛ فتكون الجوهرية أولى بالجسم أو بالنفس من المجموع^٦.

و هذه البحوث و إن كانت حسنة لطيفة إلّا أنَّ أكثرها جدلية. و أمّا الجواب المحقّق عمّا ذكره سؤالاً و جواباً فهو أنَّ الوجود أمر اعتباري لا هوية له في الأعيان - على ما سنحقّقه - فتقدّمُ العلل على المعلولات الجوهرية لا يكون بالوجود الذي لا صورة له في الخارج، بل بالذات^٧. ثمّ لمّا كان جعل الهيولى غير جعل الصورة فهما إثنان مختلفان في الوجود و الماهية و مجموعهما هو الجسم، و هو اعتباري لا يوصف بالجوهرية؛ فإنّه ليس هناك إلّا الهيولى و الصورة، و اجتماعهما هو^٨ هيئة تعرض لهما عند ضمّ أحدهما إلى الآخر؛ و لا يجب^٩ أن يحصل من معنى الاجتماع العرضي جوهرية ثالثة، فالجسم^{١٠} الذي هو عبارة عن اجتماع الجزئين عرض.

[مناقضة المشائين في القول بأنّ أجناس الجواهر و فصولها جواهر]
و ممّا استدلّ به المشائون على أنّ كليات الجواهر جواهر أنّ الماهية الجوهرية الواقعة في الأعيان - كالإنسانية مثلاً - إن لم تكن جوهريتها لذاتها

١. الشارع، ص ٢٢٥ - ٢٢٧.

٢. ب: بالهيولى.

٣. ش: جسمية أو نفسية.

٤. ن: + و الجوهرية.

٥. ن: فلا يجب.

٦. د: جوهر.

٧. د: قسميته.

٨. حان.

٩. ن، ش: و هو.

١٠. ن: - فالجسم.

فتكون جوهريتها لاحقة بالماهية الإنسانية بسبب خصوصها وتخصصها، وحينئذ لاتكون الجوهرية ذاتية و لا لازمة لتلك الماهية؛ وإن كانت جوهريتها لنفس ماهيتها فيلزم أن تكون كليات الجواهر جواهر. وبهذا البيان أثبتوا أن أجناس الجواهر و فصولها جواهر.

و الجواب أن ماهية^١ الإنسانية التي قيل فيها إن جوهريتها إما لذاتها أو^٢ لتخصصها، هي ذهنية و هي مثال لما في العين، و المثال لا يشارك الحقيقة الخارجية، و إلا لزم أن يكون مثال النوع نوعاً، كما كان^٣ مثال الإنسان الذي في الذهن إنساناً في الخارج؛ و كيف يصح ذلك؟ و المثال يفتقر إلى محل - وهو الذهن - مع امتناع المفارقة و القيام بالذات، و للممثل الخارجي قيام بذاته مستغن عن المحل؛ و لو كانت الحقيقة واحدة لكان النوع الواحد بعضه يقوم بذاته و بعضه يفتقر إلى محل؛ و ذلك عندهم معتن في الطبيعة الواحدة.

و أيضاً لو كان المثال الذهني شارك الممثل^٤ الخارجي في الحقيقة و الجسم الخارجي مستغن عن المحل لكان يجب على المثال أن يستغني عنه، و المثال لا يتغذى و لا ينمو و لا يتكلم و لا يمشي، و الخارجي يصح فيه هذه الأشياء؛ و إذا كان كذلك فلا يلزم ما ذكرتموه في الاستدلال من أن الماهية إن لم تكن جوهراً تكون الجوهرية لاحقة بتلك^٥ الحقيقة لتخصصها؛ فإن الماهية المذكورة عرض و ما في الخارج جوهر. و مثال الحقيقة لا يكون نفس الحقيقة لا جوهراً، فإن مثال الحيوان الذي في الذهن - وإن كان فيه - مثال التغذي و النمو لا أنفسهما^٦؛ و كذلك^٧ فيه مثال الجوهرية لا نفس الجوهرية.

و أمّا زيد و عمرو فجوهريتهما إنما هي^٨ لإنسانيتهما، و هي التي يزعمون أن المثال المطابق للكل يحصل منها.

فإن أرادوا بالكلي نفس الطبيعة و الحقيقة التي للشيء الموجود في

١. د: الماهية.

٢. د: و.

٣. ن: نوعاً فكان.

٤. ش: للمثل.

٥. د: لتلك.

٦. ن: نفسيهما / ب: نفسيهما.

٧. ن، ب: فذلك.

٨. ش: هو.

الخارج فقط سواء كانت في الذهن أو في الخارج و سواء كانت مانعة من الشركة أو لم تكن مانعة فيكون هذا الكلي جوهرًا واقعًا في الأعيان؛ هكذا ذكره الجماعة^١.

و فيه تحقيق ربما نشير إليه إن شاء الله تعالى؛ و قد ذكرنا لك في باب المغالطات أنّ الفصول أجزاء للجواهر^٢ و جزء الجوهر^٣ جوهر^٤؛ فلا حاجة إلى إعادته.

هذا خلاصة ما ذكروه في مباحث الجوهر.

[في العرض و أقسامه من المقولات التسع العرضية]^٥
و أمّا «العرض» على ما هو الرأي المشهور للمشائين إمّا أن يقتضي قسمة أو نسبة أو لا قسمة و لا نسبة^٦.

و القسم الأول - و هو الذي يقتضي القسمة لذاته - هو^٧ الكم، و هو إن اشتركت^٨ أجزاءه في حد واحد فهو الكم المتصل و إن^٩ لم تشترك فهو الكم المنفصل.

ثم المتصل إن لم يكن قار الذات فهو الزمان، و إن كان قار الذات،^{١٠} إمّا أن يكون قابلاً للقسمة في امتداد واحد و هو الخط؛ أو يقبلها^{١١} في امتدادين و هو السطح؛ أو يقبلها في امتدادات ثلاثة و هو الجسم.
و الكم المنفصل هو العدد.

١. همان، ص ٢٢٨ - ٢٣٠.

٢. د: الجواهر.

٣. رسائل الشجرة الإلهية، جلد اول، ص ٤٥٠.

٤. د: الجواهر.

٥. در الطوبعات، ص ٦ - ١١، باب تقسيمات عرض ذكر شده است اما نه با نظم و اختصارى كه شهرزورى بيان كرده است و شهرزورى گر چه ظاهراً از سهروردى گرفته است اما عبارات سهروردى به عبارات ابن سينا نزديكتر است. الثبابة، المنطق، صص ٨٠-٨٢. اگر ابن سهلان ساوى از مشائين بشمار آيد كه ظاهراً چنين است تعاريف او در المعاني به عبارات متن نزديكتر است. الإصناف النصرية، صص ١١١-١٢٢.

٦. د: - أو لا قسمة و لا نسبة.

٧. د: و هو.

٨. م: اشترك / د: يشترك.

٩. ن، ب، ش: أو.

١٠. ن، ب، د، ش: هو / م: و.

١١. ش: يقبلهما.

والقسم الثاني - وهو الذي يقتضي نسبة - فلم نجد لأحد من القدماء كلاماً محصلاً معقولاً في حصره في أقسام معلومة. وإذا تعذر قسمته إلى أنواعه بالفصول الذاتية أو العرضية تعين الاستقراء.

فأحد أقسام النسبة نسبة الشيء إلى مكانه وهو «الآين».

والثاني نسبة الشيء إلى زمانه وهو «المتى».

والثالث «الإضافة» كالأبوة والبنوة والأخوة وغيرها.

والرابع كون الشيء مؤثراً في غيره وهو «أن يفعل».

والخامس قبول الشيء الأثر^١ عن غيره وهو «أن يفعل».

والسادس هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى

البعض وبسبب نسبة تلك الأجزاء إلى الأمور الخارجة عنه وهو «الوضع».

والسابع نسبة الشيء إلى محيط ب كله أو بعضه ينتقل بانتقاله وهو

«المملك».

وأما القسم الثالث - وهو الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة - فهو «الكيف»

وله أربعة أنواع: لأنه إما أن يكون محسوساً بأحد الحواس الخمس مع

بطول الزوال فهو المسمى بـ «الانفعاليات».

وإن كان مع سرعة الزوال فهو المسمى بـ «الانفعالات».

وإن لم يكن محسوساً بالحواس الخمس بل [كان مختصاً]^٢ بذوات

الأنفس، فإن كان ثابتاً يسمى^٣ «ملكة» وإن كان غير ثابت سريع الزوال يسمى

«حالا»؛ وإن لم يكن محسوساً ولا متعلقاً بالنفوس، فإما أن يكون استعداداً نحو

القبول ويسمى «لا قوة»؛ أو نحو اللاقبول ويسمى «قوة».

وإن كان بخلاف هذه الأقسام كلها، فهو الكيفية المختصة بالكميات

فالتي تختص بالكمية المتصلة فكالاستقامة والانحناء والتي تختص بالكمية

المنفصلة فكالزوجة والفردية.

١. ن: - و.

٢. ن: الأثر.

٣. هـه نسخة هـ: كانت مختصة / تصحيح قياسي از مصحح: كان مختصاً.

٤. ن: ثانياً قسمي.

فهذا^١ هو الكلام الإجمالي في ضبط^٢ المقولات وحصصها على سبيل التساهل، ومجموعها على رأي المشائين عشرة: الجوهر - وقد ذكرناه - و الكم، والكيف، والإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال. فلتتكلّم في كل واحد منها على سبيل التفصيل^٣.

وإذا كانت هذه هي^٤ الأجناس العالية فلا حدّ لها، لأنّه لا جنس لها ولا فصل لها ولا يعتمداً إلا الوجود وقد عرفت أنّه لا يجوز أن يكون جنساً.

[هل العرضية جنس للأعراض]

وأما الذي يعمّ هذه المقولات التسع العرضية هو العرض^٥؛ والعرض ليس بجنس للأعراض^٦؛ فإنّا نعقل السواد والبياض ثم نعقل بعد ذلك إضافته إلى محلّ معيّن، ونسبة كل واحد منهما إلى محله المستغني عنه تابعة لماهيته وحقيقته، فليست العرضية ذاتية للأعراض؛ بل هي من لوازم الأعراض فلا تكون جنساً.

وربما علّلوا ذلك بقولهم: إنّنا نعقل السواد أو^٧ الحركة أو أيّ نوع كان من أنواع الأعراض ونشكّ في عرضيته، فلا تكون العرضية ذاتية للسواد؛ وإذا لم تكن ذاتية للسواد وغيره فلا تكون جنساً.

وهذا الوجه ضعيف؛ فإنّ القائلين بهذه المقالة يقولون: إنّ الجوهر جنس، ثمّ يثبتون جوهرية الصور والفصول وكميات^٨ الجواهر ببيّنات^٩ وحجج؛ وحينئذ يقول لهم القائل: إنّنا^{١٠} نعقل الصور والفصول والكميات ونشكّ في جوهريتها، فيلزم على سياق ما ذكرته في العرضية أن تكون الجوهرية عرضية

١. ب: و هذا.

٢. ش: + هذه.

٣. المشارع، ص ٢٢٢.

٤. د: - هي.

٥. ن، ش، ب، د: - هو العرض.

٦. الثاني، همان، مقاله ٢، فصل ٢، ص ٦٢: «فصل في أن العرض ليس بجنس للتسعة...».

٧. د: و.

٨. ن: - و.

٩. ب: فكميات.

١٠. ن: ببيانات / ب: تبيانات.

١١. ن: فإنّا.

فلاتكون جنساً للجواهر وقد قلتم إنها جنس؛ هذا خلف.

فإن أجابوا عن هذا بأن الذي شك^١ في جوهرية^٢ صورة أو فصل أو كلي إنما هو لغفلة و عدم تنبيهه^٣ لمفهوم الجوهر أو معنى الصورة أو الفصل؛ فيقال لهم: فهكذا قولوا في السواد والبياض وغيرهما من الأعراض^٤ أنه إنما يشك^٥ في عرضية السواد والحركة وغيرهما من لم يفهم مفهومات هذه الأعراض أو لم يفهم معنى الجوهر أو العرضية؛ وإذا^٦ استعملنا معهم هذا الطريق فيتعذر عليهم إثبات كثير من الأجناس^٧؛ و سيقف عند انتهائنا إلى تحقيق الأمور الاعتبارية على أحوال الأجناس والفصول والصفات وغير ذلك من الصفات الذهنية^٨، إن شاء الله تعالى.

[في مقولة الكم]

و أما «الكم» فقد عرّفوه بأنه الذي لذاته يقبل التجزي والتجزّي، و التناهي والتناهي، و المساواة والتفاوت، و احترزوا بقيد «إنه لذاته يقبل التجزي والتناهي و المساواة ومقابلاتها^١» عن الكم بالعرض وهو الذي يكون موجوداً في الكم أو الكم موجوداً فيه أو يكون حالاً في محل الكم؛ فإن الكم بالعرض بالمعاني الثلاثة يوجب التجزي والتناهي و المساواة ومقابلاتها لكن بواسطة كون الكم موجباً لهذه الأشياء، لا لكون طبيعة العارض للكم أو العارض لمحله أو المعروف للكم يوجب هذه الأشياء لذاتها؛ ويجوز أن يكون الشيء الواحد بحسب اعتبارين مختلفين كماً بالذات وبالعرض معاً، كالزمان فإنه كم في ذاته وهو أيضاً كم بالعرض؛ لأنه ينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة.

و المراد من التجزي هو^{١٠} تأتي أن يفرض فيه شيء غير شيء؛ لا التجزي

١. د. ب: شك.

٢. د: جوهرية.

٣. د: تنبيهه.

٤. ش: + أو لم يفهم معنى الجوهر أو العرضية.

٥. ن: أمكن أن يشك.

٦. د، ش: فإذا.

٧. حان، ٢٢٤.

٨. در فصل چهارم خواهد آمد.

٩. د، ش: - مقابلتها.

١٠. د: + أن.

بالفعل الذي لا يلزم الكم، لأنَّ الأفلاك والكواكب كميتها لا تتجزى بالفعل.
و أما اللاتجزى المقابل للتجزى، إن أخذ^١ بمعنى أنه لا يتأتى أن يفرض فيه شيء غير شيء فهو ينافي الكم، فلا يجوز أن يكون موجباً له؛ وإن أخذ اللاتجزى مقيداً بالفعل فلا يكون ذلك من خواص الكم؛ لأنَّ كثيراً من الأشياء التي ليست بكم لا تتجزى بالفعل.

و أما التناهي واللاتناهي، فيرد^٢ عليه أن كثيراً من الأشياء التي ليست بكم توصف باللانهاية، كالنفوس المفارقة؛ فإن الشيء لا يخرج عن النفي والإثبات؛ فيجب أن يقتصر^٣ في التعريف على قوله «إنَّه^٤ الذي يقبل لذاته التجزي والنهاية والمساواة والتفاوت» ليتخلص من هذه الإشكالات.

و هذه الخواص الثلاث^٥ التي للكم تلحق الجسم^٦ بتوسط الكم؛ فالكم^٧ يقبلها بالذات والجسم يقبلها بتوسطه.

فإن قلت^٨؛ فقد حكمتكم - في أول الطبيعيات - بأنَّ الفصل والقطع والتجزى تقبله المادة دون غيرها، وها هنا خالفتم و حكمتكم بأنَّ^٩ الذي يقبل التجزي - و هو الانفصال لذاته - إنما هو الكم.

قلت: إنَّ التجزي الذي تقبله المادة إنما هو التجزي و الانفصال بمعنى الانقسام بالفعل، و أما التجزي المذكور ها هنا فمعناه أنه يتأتى أن يفرض فيه شيء غير شيء، فذلك من خواص الكم؛ ولأنَّه يجوز أن يكون السبب الذي يُعد^{١٠} المادة لقبول الفصل والقطع والانقسام هو الكم.

ثم إنَّ الكم يقبل هذه الأشياء بتوسط المادة وإن^{١١} كان المصحح للقبول إنما هو المقدار؛ فإنَّه يمكن أن يكون أمر^{١٢} مصححاً وجود شيء في غيره ثم

١. ش: د: أخذ.

٢. ش: يقصر.

٣. ن: ش: الثلاثة.

٤. د: و الكم.

٥. هـ: ص: ٢٢٤؛ «و الجمهور أوردوا على أنفسهم سؤالاً و هو أنكم قلتم ...»

٦. ن: أن.

٧. ن: ب: بعد.

٨. د: أو.

٩. ن: ب: بعد.

١٠. د: أو.

١١. د: أو.

يقبل هو بالعرض ذلك الشيء.

فإن قلت^١: فأنت قد عرفت الكم بالتجزّي والتناهي والمساواة ومقابلاتها؛ وهذه الأشياء لا يمكن أن تتصور إلا بالكم وذلك يكون تعريفاً دورياً.

قلت في الجواب: إن التعريف المذكور للكم، لو كان تعريفاً حدياً أو رسمياً لكان ذلك دوراً؛ وكيف يكون كذلك؟ والكم من الأجناس العالية التي لا جنس ولا فصل لها^٢ ولا ذاتيات مقومة لها^٣ فلا حد ولا رسم لها^٤، بل هو تعريف بحسب الاسم فقط؛ وذلك لأن الكم وإن كان مقوماً للتجزّي والتناهي والمساواة ومقابلاتها إلا أنه لا يلزم من تصوّر ماهية كل واحد منها تصوّر ماهية الكم على سبيل التفصيل، لأنه ليس كل ماهية تصورناها يجب أن تكون ذاتياتها تخطر ببالنا مفصلة، بل قد تخطر على الإجمال؛ مثاله الهيولي والصورة المقومتان^٥ للجسم، فإننا نتصورهما على جهة^٦ الإجمال، وإلا لا ممتنع أن نتصور الجسم المركب منهما ولا نتصورهما على جهة التفصيل؛ وإلا لم نحتج في إثباتهما إلى برهان، بل كنا^٧ عند تصوّر الجسم وشعورنا بوجوده يحصل لنا العلم بوجودهما من غير احتياج إلى برهان أو تنبيه أو إخطار بالبال.

والجسم وإن كان أشهر من جزءه - الهيولي والصورة - تفصيلاً، فلا يكون أشهر منهما إجمالاً؛ مثال ذلك الإنسان المركب من نفس وبدن فإنه أشهر من جزئه الذي هو النفس؛ لأننا نحتاج في إثبات وجود النفس إلى برهان أو تنبيه مع استغناء الإنسان عنهما تفصيلاً؛ وأما من^٨ جهة الإجمال فإن النفس يجب أخذها في تعقل الإنسانية مجمل^٩، كما هو مسألتنا هذه؛ فإن التجزي والتناهي والمساواة والتفاوت وإن تقوّم كل واحد^{١٠} منها بالكمية، لأنها انقسام

١. الشواهد، ص ٨؛ ابن كموته، ص ٥٩٨ - ٥٩٩.

٢. د: بها.

٣. ش: فلا.

٤. م، د: - فلا حد ولا رسم لها.

٥. د: بها.

٦. م: صورة.

٧. ن، ب، ش: المقومتين / د: المقومتين.

٨. ن: على.

٩. ب: جاي كلمه سفيد است.

١٠. د، م: - واحد.

١١. د: مجمل.

أو انقطاع أو اتفاق أو اختلاف في الكل، فكل^١ واحد منها أشهر من إخطار الكمية بالبال مفصلة؛ وإن كان الكم من حيث الإجمال أعرف منها، لكون الكم ذاتياً لكل واحد منها؛ فلا جرم ساغ لنا أن نُعرّف بها الكم معرفةً بحسب الاسم. وهذا خلاصة ما ذكره الشيخ الإلهي في التلويحات^٢.

و ذكر في المطارحات^٣ أنَّ المتميزين من الحكماء المشائين^٤ يوردون هذه الأشياء في معرض جُمْل و ذكر خواص لا على سبيل تحديد^٥.

[في أقسام الكم]

و أمّا أقسام الكم، فينقسم إلى متصل و^٦ منفصل؛ و قد عرفت في أول الطبيعيات معاني «المتصل»، و يريدون بـ«المتصل» هاهنا ما هو كقصل من فصول الكم؛ فالمتصل بهذا المعنى هو الذي يمكن أن يفرض له أجزاء تتلاقى عند حدٍّ مشترك يكون نهايةً للحدّين^٧.

[الكم المتصل و أقسامه]

ثم المتصل ينقسم^٨ إلى قارّ الذات و إلى غير قارّ الذات.
و القارّ الذات ينقسم إلى مجرد طول فقط و يسمّى «خطاً»؛ و إلى طول و عرض فحسب و يسمّى «سطحاً»^٩؛ و إلى طول و عرض و عمق و يسمّى «جسماً تعليمياً»^{١٠}. و أنت قد^{١١} عرفت في الطبيعيات أنَّ الطول لا يوجد مجرداً عن العرض، و لا الطول و العرض مجرّدين عن العمق في الخارج؛ و إنّما العقل هو الذي يتصور الطول مع قطع النظر عن العرض؛ و كذلك يتصور الطول و العرض مع قطع النظر عن العمق؛ و^{١٢} كذلك يتصور الثلاثة مع قطع النظر عن الجسم

٢. التلويحات، ص ٨.

٤. ب: المشائية.

٦. د: أو.

٨. م: + إلى قسمين.

١٠. ش: عرضاً.

١٢. د: و.

١. م: و كل.

٣. الشارح، ص ٢٣٤.

٥. م: ب: وجه التحديد.

٧. ح: ص ٢٣٥.

٩. ش: عرضاً.

١١. ش: فقد.

الطبيعي الذي هو محلّ الجسم التعليمي؛ فهذه كلها اعتبارات عقلية^١.
و الجسم التعليمي مغاير للجسم الطبيعي، لما عرفت أنّ الشمعة تتبدّل
عليها الأبعاد الثلاثة مع بقاء ماهيتها و جسيميتها في جميع الأحوال؛ وهذا يدلّ -
مع تغايرهما - على عرضية الجسم التعليمي. و الجسم أتمّ المقادير، لأنّه هو
المشتمل على الأبعاد الثلاثة دون غيره.

و أمّا غير القارّ الذات الذي لا ثبات له، فهو «الزمان». ويدلّ على دخوله في
الكمّ المتصل أنّ «الآن» الذي فيه، هو حدّ مشترك يكون نهايةً للماضي، و بدايةً
للمستقبل؛ و هو معنى كون الأجزاء تتلاقى عنده^٢.

و قد ظنّ بعضهم أنّ «المكان» نوع آخر من الكمّ غير ما ذكر، و ليس
بصحيح، لأنّ حدّه أنّه «السطح الباطن من الجسم الحاوي المعماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي»، و أنت تعرف أنّ «الظاهر» و «الباطن» و «الحاوي»
و «المحوي» من المضاف؛ و أمّا «السطح» فمن الأقسام المذكورة في الكمّ
[فليس نوعاً آخر منه]^٣.

[الكمّ المنفصل]

و أمّا الكمّ المنفصل فهو الذي لا يوجد لأجزائه حدّ مشترك تتلاقى عنده
الأجزاء كما كان في المتصل، و هو «العدد».

و أمّا من توهم^٤ أنّ العدد الفرد يكون فيه واحد متوسط^٥ بين الباقي من
الأحاد المصطفة، فيكون الواحد المتوسط حدّاً مشتركاً^٦ بين الأعداد المترتبة
في الصف و هي ثلاثة و ثلاثة.

و أجيب عنه بأنّ العدد الفرد إمّا أن يفرض في نوع منه كالسبعة مثلاً، أحاد
مترتبة يكون واحد منها في الوسط و الباقي موضوع على جوانبه، فيبطل حينئذ

١. ش: كلية.

٢. حان، ص ٢٢٥؛ + فليس نوعاً آخر منه.

٣. حان، ص ٢٢٥، سطر آخر: و ما يتوهم... خطأ. و أين درست است.

٤. م: متوسطاً.

٥. ش: حد مشترك.

٦. حان، ص ٢٢٥.

نوعية هذا العدد الذي هو السبعة^١ فسدت صورته الواحدة؛ ولأننا إذا فرضنا واحداً من العدد^٢ بين^٣ إثنين فيكون له طرف إلى كل واحد منها، فينقسم الواحد الوسطاني والعدنان اللذان على جانبتيه^٤؛ فهذه الأعداد المفروضة أنها أعداد ليست بأعداد بل هي إما أجسام أو كميات متصلة عرض لها العددية؛ ونحن إنما نتكلم في الكم المنفصل وهو العدد لا فيما يعرض له العدد؛ فالعدد من حيث هو عدد لا يكون له حد مشترك و ترتيب [و]^٥ وسط و طرف. وأيضاً فلا أولوية لبعض الآحاد بأن^٦ يكون وسطاً من البعض الآخر^٧.

و توهم بعضهم أن «القول» نوع آخر من الكم المنفصل^٨؛
و ليس كذلك لأنه ليس بكمية و إن عرض له الكمية من حيث العدد، كما يعرض لكثير من الجواهر والأعراض؛ فليس كل ما يعرض له العدد يكون كمية؛ ف«القول» كمّ بالعرض لا بالذات.

[القول بكمية الخفة و الثقل و تزيفه و بيان القول الحق فيهما]

و زعم بعضهم أن «الخفة» و «الثقل» من الكم؛ و لم أجد فيما وقع إلي من الكتب أن القائل بكميتهما^٩ يقول^{١٠}؛ إنهما من الكمية المتصلة أو المنفصلة؟ فإن اختار أنهما من المتصلة فأين الحد المشترك التي تتلاقى الأجزاء عنده؛ و إن قال إنهما من الكمية المنفصلة فسبب^{١١} ضلاله سماعه^{١٢} للجمهور يقولون: «إن الخفة و الثقل فيهما مساواة و تفاوت» و هما من خواص الكم فيكونان منه؛ فإنه يقال إن الشيء الفلاني مساوٍ لهذا الآخر في الخفة و الثقل أو يتفاوتان فيهما^{١٣}؛ و هذا ظن كاذب، لأن المساواة و التفاوت المذكورين هاهنا غير الذي عُرِف به

١. ش: - و.

٢. ب: - بين.

٣. هان: + و.

٤. هان، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

٥. د: بكميتهما.

٦. ن: فيسبب.

٧. هانجا.

٨. ب، ش: العددين.

٩. د: جانبته.

١٠. ن: لبعض أن: هان: لبعض آحاد العدد.

١١. هان، ص ٢٣٦.

١٢. ن: أ يقول.

١٣. ب: شناعة.

الكمّ. فإنّهم يريدون بالمساواة في باب الخفة و الثقل جذباً^١ عمود الميزان؛^٢ و في التفاوت اشتداد الجذب^٣ لزيادة الثقل في الطرف و الخفة في الآخر؛ و أمّا المساواة التي^٤ عُرّف بها الكمّ فهي المساواة بالحقيقة، التي هي عبارة عن انطباق طرفي كلّ واحد من الشيئين على طرفي الآخر. و يجب أن تعلم أنّ هذه المساواة الانطباقية إنّما تختص بالكم المتصل دون المنفصل، فإنّه لا يكون في المنفصل طرف و وسط ليتصور الانطباق المذكور؛ و إنّما المساواة العامة لهما^٥ الشاملة للقسمين هي التي قيل إنّها اتفاق في الكمّ.

و الحق أنّ الخفة و الثقل كمّان بالعرض، لحلولهما^٦ في محل الكمّ؛ فإنّ الثقل قوة تحرّك الشيء إلى أسفل، و الخفة قوة تحرّكه إلى فوق، و القوة تحلّ في الجسم كما تحلّ الكمية فيه أيضاً.

[قسمة أخرى للكمّ]

و ينقسم الكمّ قسمةً أخرى^٧ إلى ذي وضع و هو ما يصحّ أن يكون لأجزائه اتصال مع ثبات يمكن أن يشار إلى كل واحد من أجزائه أنّه أين هو من الآخر؛ فعلى هذا ينحصر ذو الوضع في الخط و السطح و الجسم. و أمّا الزمان الذي هو من الكميات المتصلة فهو ممّا لا وضع له.

و إلى غير ذي وضع و هو ما ليس لأجزائه اتصال مع ثبات يمكن أن يقال أين كل واحد من الآخر، و هو العدد مع الزمان^٨.

[القول بأنّ الواحد عدد و نقده]

و زعم بعضهم^٩ أنّ «الواحد» لمّا كان مبدءاً للعدد يلزم أن يكون عدداً

١. ن: ش: حذب (نسخه بدل ن: جذب).

٢. د: عمودا غير أنّ.

٣. ن: ش: الحذب (نسخه بدل ن: الجذب).

٤. ن: الذي.

٥. د: بهما.

٦. د: ككونهما.

٧. هـ: هـ: ص ٢٣٧.

٨. مقصود أن است كه غير ذي وضع دو مصداق دارد يكي عدد و ديكرى زمان؛ هـ: هـ: و أمّا الزمان ... شارك العدد في أنّهما من الكمّ الذي لا وضع له.

٩. ن: بعض الناس.

أيضاً؛ فأدخَل «الواحد» بهذا الطريق في قسم الكميات المنفصلة؛ وهذا ليس بصحيح؛ فإنه ليس كل ما كان مبدءاً لشيء يجب أن تكون حقيقته حقيقة ذلك الشيء الذي هو مبدءاً له؛ فإنَّ النطفة و إن كانت مبدءاً للإنسان فلا يلزم أن يكون إنساناً؛ وإذا كان حدّ الكمية غير صادق على «الواحد» فلا يكون الواحد كمّاً لا متصلاً ولا منفصلاً.^٢

و أخطأ بعضهم في الردّ على القائل بأنَّ «الواحد» عدد، بأنّه لو كان عدداً وجب أن يتّصف بخواص العدد من الزوجية و الفردية؛ فإنّه إذا لم يتحاش من إطلاق اسم العدد على الواحد لم يتحاش من إطلاق اسم الفرد عليه؛ فإنَّ الفرد إذا كان هو غير المنقسم بمتساويين فهو صادق على الفرد؛ و نحن إنّما منعنا الفردية لامتناع العدد عليه فكيف يبطل هو العددية لامتناع الفردية و الزوجية.^٣

[القول بكمية النقطة و تزييفه]

و هؤلاء^٤ الذين حكموا بكمية الوحدة، حكموا أيضاً بكمية النقطة^٥ معلّين بكونهما مبدئين لجميع أنواع الكميات لأنَّ الواحد لمّا كان مبدءاً للعدد فكذلك النقطة مبدءاً للخط و الخط للسطح و السطح للجسم؛ فنسبة الوحدة إلى العدد كنسبة النقطة إلى الخط.

و هذا تعليل ضعيف؛ و ذلك لأنَّ الواحد جزء من العدد و ليست النقطة جزءاً من الخط و إنّما هي نهاية و قد علمت أنّ النهايات عدمية ليست بذوات لتكون داخلية تحت مقولة؛ لأنَّ المقولات وجودية لاتدخل تحتها إلّا ما هو وجودي.

١. د: و إنَّ.
٢. ب: - يلزم أن.
٣. همانجا.
٤. همان، ص ٢٣٨.
٥. در نسخه ش همه جا به این صورت است: «هاؤلاه».
٦. د: - بكمية النقطة.
٧. ب، ش: و هو.

[الوحدة و الوجود لاندخلان تحت مقولة]

والحق أن «الوحدة» و «الوجود» أمران اعتباريان^١ لاندخلان تحت مقولة^٢.

وجماعة المتأخرين^٣ من المشائين^٤ يساعدون في [أنهما لاندخلان]^٥ تحت مقولة، فلا يكون فوقهما أجناس ولا تحتها^٦ أنواع، فلا يخل ذلك عندهم بحصر الأجناس العالية في عشرة^٧.

[في القول بأن الطول و القصر النسبيان من الكميات]

و توهم بعضهم أن «الطول» و «القصر» النسبيان من الكميات، كما يقال: خط كذا طويل و سطح كذا عريض و عدد كذا^٨ كثير؛ فإن كل خط^٩ و إن كان لابد أن يكون طويلاً و كذلك كل سطح عريضاً و كل عدد كثير، إلا أنها أحوال تعرض للكم بحسب نسبة البعض إلى البعض^{١٠} و ليست^{١١} بكميات صرفة بل هي أمور عارضة للكميات المحضة^{١٢}.

و زعم هؤلاء أن المتصل و المنفصل المذكوران أنهما فصلان لجنس الكم، لايزيدان في الأعيان على طبيعة جنس الكم ليندرجا^{١٣} بذلك السبب تحت مقولة من المقولات، حتى^{١٤} يكون العدد واقعاً تحت مقولة^{١٥} الكم الذي هو جنسه و تكون المنفصلة التي هي^{١٦} فصله واقعة تحت مقولة^{١٧} أخرى، فيكون العدد من مقولتين؛ فإن^{١٨} لم يكونا زائدين على جنس الكم فالمتصل^{١٩} لا يخالف

١. د: اعتباران.

٢. هاتجا.

٣. م: المتأخرين.

٤. د (هامش م): من المساعدین.

٥. نسخه ها: أنها لايدخل: تصحيح قياسی.

٦. م: فوقها ... تحتها.

٧. هاتجا.

٨. در نسخه ش اغلب به این صورت است: «كثير».

٩. د: واحد.

١٠. د: إلى البعض.

١١. ش: فليست / د: و ليس.

١٢. هان، ص ٢٢٩.

١٣. ن، ش، ب: ليندرجان.

١٤. نسخه ها: حينئذ.

١٥. ش: - من المقولات و حينئذ يكون العدد واقعاً تحت مقولة.

١٦. م: - هي.

١٧. ب: - مقولة.

١٨. ن، ب، ش: فإذا.

١٩. ش: و المتصل.

المنفصل إلا بذاته فقط، و هذا صحيح^١.

و الخط و السطح و الجسم متصلة لذاتها. و الزمان و إن كان متصلاً واحداً^٢ بذاته إلا أنه قد يعرض له^٣ المنفصلية بطريق العرض، باعتبار انقسامه إلى سنين و شهور و ساعات تعدّ.

و لما [كانت] المساحة تقدير المتصل، و العدّ تقدير^٤ المنفصل، فالماسح و العاّد يجب أن يكون له شعور و إدراك لا من الجمادات^٥؛ و أما المفارقات الروحانية فهي أرفع من هذا. و الممسوحات يعرض لها أن تصير معدودة، و حينئذ لا تكون العددية مقومة لماهياتها، بل تكون لاحقة بها^٦.

[لا تضاد في الكميات]^٧

و اعلم أنه لا تضاد في الكميات: أما الخط و السطح و الجسم التعليمي من أقسام المتصل فلا تضاد بينها، لأنها تجتمع في الجسم الطبيعي؛ و الأضداد يستحيل أن تجتمع في موضوع واحد.

و ليس بينها و بين الزمان تضاد، لأنّ الضدين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد و ليس الزمان معاقباً لها على موضوع واحد، لأنّ موضوع الثلاثة هو الجسم الطبيعي و موضوع الزمان إنما هو الحركة. و ليس بين أنواع العدد الذي هو الكمّ المنفصل تضاد.

و علل بعضهم ذلك بأن كل عدد أكثر فإنه يتقوم^٨ بالعدد الأقل؛ لأنّ الأقل موجود في الأكثر؛ فلا تضاد على هذا التقدير.

و هذا ليس بحق على مذهب أفاضل المتأخرين؛ فإنهم يقولون: إنّ كل

١. همان، ص ٢٢٩. ٢. ش: متصل واحد.

٣. د: له. ٤. م، د: العدد.

٥. د: تقدير.

٦. برای روشن شدن مطلب عین عبارت الشارع (ص ٢٤٥) نقل می شود: «و العاّد و الماسح لا یصح أن یكون إلا ذاتفس إذ الجمادات نازلة عن رتبة التقدير إذ لا شعور لها».

٧. همان، ٢٢٩ - ٢٤٥. ٨. همان، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

٩. د: یقوم.

واحد من العدد نوع برأسه و كل نوع لا يتقوم^١ بنوع آخر؛ فإن العشرة نوع واحد لو تقومت من خمسة وخمسة، فلا يكون ذلك أولى من تقومها من^٢ أربعة وستة أو من ثلاثة وسبعة أو من اثنين وثمانية؛ ولا يتصور على مذهبه^٣ عند تقومها بذاتيات معينة أن تتقوم بعد ذلك بذاتيات أخرى^٤.

فالصواب أن يعلل عدم التضاد بين أنواع الأعداد بأنه ليس بين العدد الأقل والأكثر غاية الخلاف؛ لأن العدد الأكثر لا يمكن أن ينتهي إلى حد لا يتصور المزيد عليه، بل يذهب إلى غير النهاية لذهاب الأعداد كذلك.

فإن قلت^٥: فقد حكمت مطلقاً أنه لا تضاد في العدد، وهذا الحكم منقوض بالزوج والفرد المتضادين.

قلت: ليس بين الزوجية والفردية تضاداً لوجوه ثلاثة:

الأول، إن شرط الضدين أن يكونا ذاتين، والفردية ليست بذات بل هي عبارة عن عدم انقسام العدد بمتساويين؛ فالفردية يكون عدم الزوجية لا ضدها.

الثاني، إننا ولئن سلمنا تضادهما، فيكونان من قبيل الكيفيات^٦ لا أنهما يكونان من نفس الكميات؛ وهذا الوجه جدي.

الثالث، - وهو أقوى - إنهما لا يتعاقبان على موضوع واحد لكون العدد الزوج لا يمكن أن يصير فرداً ليحل في موضوعه وبالعكس؛ فلا يتصور تضادهما.

[رد ابن سهلان كلام ابن سينا بأن الفردية تتقوم بالزوجية ونقضه]
واعلم أن الشيخ الرئيس صرح بأن الفردية تتقوم بالزوجية^٧.

١. د: لا يقوم.

٢. ش: - من.

٣. هانجا.

٤. د: الكم.

٥. هانجا.

٦. ن: ماهية.

٧. التعليقات، ص ١٠؛ ابن سهلان ساوى: البازر الصبرية، تصحيح: حسين مراغى (غفارپور) با تعليقات محمد عبده، انتشارات شمس، تهران ١٣٨٣ ش، ص ١١٦.

و ردّ عليه القاضي ابن سهلان السائوي^١ بأنّ موضوع الفردية و إن كان يتقوّم بموضوع الزوجية كالخمسّة الدراهم^٢ المتقوّم بموضوع الأربعة، إلّا أنّ الفردية إمّا أن تكون عدم الزوجية كما هو المختار، أو ضدّها - و على كليّ التقديرين - فالشيء لا يمكن أن يتقوّم بضدّه و لا بعده^٣.

و بعضهم حكم بتقوّم الفرد بالزوج^٤ بمعنى أنّ وجود العدد الزوج في العدد الفرد.

و بعضهم عارض هذا القائل بعكسه و هو وجود العدد الفرد في العدد الزوج، فإنّه ليس تقوّم أحدهما بالآخر أولى من العكس.

و الشيخ الإلهي ردّ على هؤلاء في التلويحات^٥ بأنّ مراد الشيخ الرئيس في حكمه بأنّ الفرد يتقوّم بالزوج أنّ الفرد عدم الزوج و العدميات لا تحصل مفهوماتها في الذهن إلّا إذا حصل مفهوم الوجوديات التي العدميات عدمها^٦؛ فمفهوم العدميات في العقل يفتقر إلى مفهوم الوجوديات^٧؛ فإنّا لا يمكننا أن نفهم العمى الذي هو عدم البصر إلّا إذا فهمنا البصر الذي^٨ هو وجودي؛ فمفهوم الوجودي جزء من مفهوم العدمي كما عرفت؛ فالعدمي^٩ يكون متقوّمًا بالوجودي في الذهن لا في الخارج؛ و إذا تقوّم مفهوم العدمي بالمفهوم الوجودي^{١٠} فكيف يكون ضدّه؟ فإنّ الضد لا يتقوّم بضدّه.

[الكميات التي لا تضاد فيها]

و الكميات المتصلة لا تضادّ الكميات المنفصلة لاجتماعهما في الجسم الطبيعي؛ فإنّ العدد قد يعرض للمقادير الثلاثة - الخطّ و السطح و الجسم

١. همانجا. ٢. ش: دراهم.

٣. م، ن: كلا / د: كلي. ٤. ب: تقدّمه.

٥. ش: كالزوج. ٦. التلويحات، ٩ = ١٠.

٧. د: عدمها.

٨. ش: - التي العدميات عدمها، فمفهوم العدميات في العقل يفتقر إلى مفهوم الوجوديات.

٩. د: الذي. ١٠. م، د: و العدمي.

١١. د: الوجود.

التعليمي - والجسم الطبيعي الذي فيه جميع المقادير.
و الزمان لا يصاد المتفصلات لإمكان اجتماعهما.
و الكميات لا تضادّ بينها وبين باقي المقولات للاجتماع، و هو ظاهر عند
الاعتبار^١.

فإن قلت^٢: قد ذكرت أنّه لا تضادّ في الكمّ، و الصغير و الكبير و القليل و
الكثير من الكمّ، و هي متضادّة.

قلت: مسلم أنّ الصغير و الكبير لا يتصور أن يكون^٣ إلّا كمّاً متصلاً، و
كذلك القليل و الكثير إلّا كمّاً منفصلاً؛ إلّا أنّها لا تكون^٤ نفس الكمية المتصلة و
المنفصلة، بل هي كمّية مع إضافة لا محض الكمية؛ و هي باعتبار كونها كمية
غير قابلة للتضاد و باعتبار الإضافة لا تكون بينها غاية الخلاف. و على تقدير
كونها كميات صرفة - على سبيل المسامحة - فليس بينها غاية البعد لتكون
متضادّة، لأنّ الشيء الواحد قد يكون صغيراً باعتبار إضافته^٥ إلى شيء، و
كبيراً باعتبار إضافته إلى آخر؛ و كذا الحال في القليل و الكثير؛ فلو كانت
متضادّة لزم اجتماع الضدين في شيء واحد و ذلك محال؛ بل قد يكون - على
مذهب المشائين - بين المقدار الأصغر و الأكبر المتعاقبين على مادة واحدة
بالتخلخل و التكاثر تضادّ، إذا لم يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية
الخلاف؛ و عند اشتراطه لا يمكن التضادّ بينهما، لأنّ المقدار في الكثير لا ينتهي
إلى حدّ لا يتصور أن يكون أكبر منه، فلا يكون بينهما تضادّ^٦.

و أمّا الاستقامة و الانحناء، فعلى تقدير تسليم التضادّ بينهما لا يلزم من
ذلك أن يكون في الكميات تضادّ؛ لأنّهما من الكيفيات التي تكون في الكميات^٧.
و بعضهم نازع في صحة التضادّ بينهما، لتوهمه أن تسليم التضادّ

٢. الشارع، ص ٢٤١.

٤. أنّها تكون.

٦. د: كثيراً.

٨. الشارع، ٢٤١ - ٢٤٢.

١. التلويحات، ص ١٠.

٣. ش: - أن يكون.

٥. ن: إضافة.

٧. د: تضاد.

بينهما^١ يوجب أن يكون بين موضوعيهما^٢ - وهو الكم - تضاد؛ وقد بينّا أنه لا تضاد في الكم.

وقد توهم بعضهم أن بين المكان^٣ العالي و السافل تضاداً؛ فإذا شرط^٤ في التضاد التعاقب على موضوع واحد، فالمكان^٥ العالي و السافل لا يتصور فيه ذلك؛ فلا يمكن فيه التضاد؛ و على تقدير تسليم التضاد فيهما، فالتضاد^٦ لا يكون بسبب السطح؛ فقد عرفت أنه من الكم الذي لا تضاد فيه؛ فالتضاد إما أن يكون بسبب الحركة أو [التمتكن، و المتمكن]^٧ لا يكون فيه^٨ تضاداً إلا بالعرض^٩.

[كلام المشائين في أن الكم لا يقبل الاشتداد و الضعف]

و زعم المشائون أن الكم لا يقبل الاشتداد و الضعف^{١٠}؛ فإن خطأ لا يكون أضعف من خطأ، و لا سطح من سطح؛ و في العدد لا يكون خمسة أشد من خمسة، و لا عشرة من عشرة؛ و الكمية الواحدة لا تقبل الزيادة و النقص؛ و إن كان الكم فيه زيادة و نقصان بحسب اعتبار زائد و ناقص؛ لأن الخمسة إن قبلت الزيادة في ذاتها أو النقص، بطلت الخمسة و حصل شي آخر؛ و كذلك المقدار^{١١} الواحد إذا زاد أو نقص بطلت الكمية الأولى و حصل مقدار آخر غير الأول؛ فالشخص^{١٢} الواحد من الكميات لا تقبل الزيادة و النقصان في ذاته؛ و كذلك الشخص الواحد لا يزداد و لا ينقص بالتخلخل و التكاثر على ما يراه المشائون؛ بل يبطل المقدار الأول و يحصل الثاني؛ و إن كانت الكمية يكون فيها أزيد و أنقص، لكن لا يكون فيها أشد و أضعف^{١٣}.

١. ن، ش: فيهما.

٢. د: مكاني.

٣. د: بالمكان.

٤. د: فإن اشترط.

٥. ش: و التضاد.

٦. نسخة هـ: التمكن و التمكن: الشارع: المتمكن و المتمكن.

٧. د: فيه.

٨. هـ: من ٢٤٢.

٩. د: - المقدار.

١٠. د: بالتمكن.

١١. هـ: من ١١٧.

١٢. د: بالتمكن.

١٣. هـ: من ٢٤٢ - ٢٤٣.

[كلام المشائين في الفرق بين الأشد والأضعف، والأزيد والأنقص]
و فرّق المشاؤون بين الأشد والأضعف، والأزيد والأنقص بعبارة وجوه^١:

الأول، إنّ الزائد والناقص يمكن الإشارة إلى قدر ما زاد وحصل من المقادير، ولا يمكن ذلك في الأشد والأضعف.

الثاني، إنّ التفاوت في الأشد والأضعف إنّما يكون منحصرأً بين طرفين معيّنين؛ وأمّا الزائد والناقص فلا يكون التفاوت فيه منحصرأً بين طرفين معيّنين.

الثالث، إنّ كل شدة وضعف يقتضي حصول نوع آخر ويختلف الحد بحسب اختلاف الأنواع على ما هو مذهب^٢ القوم وليس كذلك في الزيادة والنقصان؛ فإنّ الخط^٣ عندهم طول مجرد بلا عرض، ولا يختلف هذا في الطويل والقصير لعدم اختلاف النوع.

و أيضاً لو كانت الكمية قابلةً للأشد والأضعف، لوجب أن يكون في الكميات تضاد وقد بيّنا عدم التضاد فيها^٤.

[في المساواة واللامساواة]

و «المساواة» التي هي من خواص الكمّ لاتقابلها^٥ الزيادة والنقصان؛ بل يقابلها الغير المساواة التي تنقسم^٦ إلى زيادة ونقصان؛ فإنّ الشيء الواحد لا يكون له مقابلان^٧؛ واللامساواة لما كانت سلب المساواة فلا تكون مختصة بالكم، بل تصحّ على غير الكم أيضاً؛ إلّا أن تؤخذ^٨ اللامساواة مع قيد الإمكان ويسمّى حينئذ بـ«التفاوت».

و المساواة من الأمور الفطرية التي ينبغي أن لاتعرّف بشيء^٩، وقد

١. المائر النصيرية، ص ١١٨.
٢. د. الخط.
٣. د. لا يقابلها.
٤. د. تضاد.
٥. د. تنقسم.
٦. د. يوجد.
٧. د. مقابلات.
٨. د. و.
٩. د. و.

يُعرّفونها على سبيل شرح المعنى، فيقولون: إنها توهُمُ تطبيق أبعاد المتصل أو آحاد المنفصل بعضها على بعض بحيث لا يوجد أحد المنطقيين حاصلًا عند حدّ لا يحصل الآخر عنده.

و أمّا اللامساواة فهو أن يتجاوز أحدهما أو يقصر^١.

و التعريف الإجمالي و هو قولهم: «إنّ المساواة اتفاق في الكمية» أولى من هذه التعريفات المتعسّفة^٢ المشتبهة على التريد المنهي عنه في التعريف. و إذا عرّف^٣ المساواة بالتطبيق في أبعاد المتصل و المنفصل فالعددان المتساويان لا يكون بينهما حدّ و وسط و ترتيب؛ فتطبيق الآحاد المذكورة فيه ليس بصواب؛ فإنّ التطبيق في الآحاد تفصيل للعدد^٤، و ذلك مُبطل لنوعيته؛ فكيف يكون معرفاً له؟ و على تقدير صحة التعريف ففيه تجوّز كثير^٥.

[نقض ما ظنّ أنّ الزوج و الفرد نوعا العدد]

و قد ظنّ بعضهم أنّ الزوج و الفرد نوعا العدد، و ليس ذلك بصحيح، لأنّ الأنواع التي هي^٦ للعدد نوات مبالغ^٧، كالخمسية و التسعية و العشرية^٨ و غيرها، بخلاف الزوجية و الفردية اللتان^٩ لا يتعيّن فيهما مبلغ^{١٠}.

ثمّ إنّ الأنواع - عند الحكماء - من الطبائع المحصّلة في الخارج؛ فلو كانت الزوجية و الفردية نوعين محصّلين لزم أن يكون لكل منهما فصلٌ وجودي، و أنت قد علمت^{١١} أنّ الفردية عدمية؛ و لأنّ أنواع^{١٢} العدد يجاب بها عن السؤال بـ«كم؟»؛ فإذا قيل: كم هذا العدد؟ فيقال: إنّه خمسة أو عشرة، و لا يجوز أن يقال^{١٣} بأنّه زوج أو^{١٤} فرد؛ و لو كانت الزوجية و الفردية ذاتيتين لأنواع العدد

١. د: المتقسمة.

١. حان، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

٢. ش: العدد.

٣. د: عرفت.

٣. د: هي.

٥. حان، ص ٢٤٤.

٨. ب: كالخمسية و التسعة و العشرة.

٧. د: متألفة.

١٠. حان، ص ٢٤٤.

٩. ش: اللذان.

١٢. د: الأنواع.

١١. د، م: عرفت.

١٤. ب: و.

١٣. ن، ش: + في الجواب.

لوجب أن يكون تعقلهما سابقاً على تعقل الأنواع وليس كذا؛ بل إننا نعقل العشرة أولاً ثم نعقل^١ بعد ذلك أنها زوج^٢.

والمشهور أن كل نوع من أنواع العدد حقيقة بسيطة واحدة وليس لتلك الأنواع من جهة وحداتها وأنواعها أسامي معلومة عندنا، وإنما نعبر عنها بلوازمها، كالأربعة والخمسة والستة وغيرها؛ والخمسة^٣ ليست جزءاً مقوماً للعشرة من حيث ماهية العشرة لأننا نعقلها دون الالتفات إلى الخمسة وغيرها؛ وهكذا كل عدد أكثر نعقله بعد قطع النظر عن العدد^٤ الأقل؛ فليس^٥ الأقل في جميع مراتب الأعداد جزءاً من الأكثر؛ ولو كان جزءاً فلا يكون تقويم العشرة من خمسة وخمسة أولى من سبعة وثلاثة، وثمانية وإثنين، على ما ذكرنا^٦. والنوع الواحد لا يكون له مقومات مختلفة يتقوم تارة بهذا وتارة بذاك، ليلزم من ذلك^٧ اختلاف الحدود؛ فإنه يمتنع أن تكون حقيقة واحدة صورتان؛ فلا يجوز أن يقال في تعريف العشرة مثلاً إنها المركبة من خمسة وخمسة أو غير ذلك، فإن العشرة ذات واحدة ونوع واحد غير قابلة للقسمة الكمية؛ ولها وحدة باعتبار تلك الوحدة تلزمها لوازم وخواص؛ والعشرة وإن كان فيها كثرة فليست كثرة وعشرة لذاتها بل لغيرها، وهي في نفسها حقيقة واحدة نوعية، وكذا باقي أنواع العدد^٨.

والشيخ الإلهي زعم أن قولهم: «ليس لأنواع العدد من حيث وحداتها ونوعياتها اسم نعرفه، وهذه الأسماء المتعارفة المعبر عنها عن أنواع العدد فهي لوازم لتلك الأنواع كالخمسية والعشرية وغيرها» ليس بصواب، فإننا نعلم بالضرورة أننا عقلنا العشرة نفسها^٩ لا شيئاً^{١٠} هو عدد يلزمه العشرية أو نوع

١. ن: أنا أعقل ... ثم أعقل.

٢. د: - والخمسة.

٣. ب: وليس.

٤. ب: ذاك.

٥. د: يعينها.

٦. هـ: ما فيها.

٧. ش: القدر.

٨. ح: ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

٩. ح: ص ٢٤٥.

١٠. ن: الأشياء.

مجهول يعرض له العشرية^١؛ وإذا كان النوع الذي يلزمه العشرية أو غيرها مجهولة الاسم والحقيقة، فكيف أمكنه الحكم بوجوده^٢؟

فإن قلت: إنما حكمت بوجوده استدلالاً من وجود اللازم الذي هو العشرية على وجود الملزوم^٣ الذي هو النوع.

قلت: إنما يستدل بالعشرية على شيء معدود^٤ العشرة^٥ لا على النوع^٦ المجهول.

والحق أن الخمسة والعشرة من حيث خمسينتها وعشريتها، يقال لكل منها عدد ونوع؛ وكذا باقي أنواع الأعداد^٧ هي هذه المذكورة المنطوق بها لا أشياء أخرى مجهولة يلزمها هذه اللوازم؛ والعدد وأنواعه أمور فطرية وإدراكها بديهية لا يحتاج إلى هذه التعينات المفسدة^٨ للأذهان المشوشة للفطرة؛ فهؤلاء جعلوا الحقائق المعلومة بالبديهة - بما لزهم من كثرة الإسهاب في الكلام والبسط في الأصول والفروع - مجهولة^٩.

[في الرد على من توهم أن العدد لا حقيقة له]

و توهم بعضهم أن العدد لا حقيقة له وليس بشيء وإذا لم تكن له^{١٠} حقيقة فهو^{١١} عدم فكيف يكون للعدد خواص ولوازم^{١٢} من الزوجية والفردية والزائدية والناقضية والتمامية وغير ذلك من المناسبات العجيبة الغريبة المذكورة في الأرثماطيقى والتأثرات الحاصلة منه في علم الأوقاف؛ فإذا^{١٣} كان العدد موجوداً فالوحدة^{١٤} التي^{١٥} العدد مركب منها يجب أن يكون موجوداً، فإن

١. د: - أو نوع مجهول يعرض له العشرية.

٢. همانجا. ٣. د: الموهوم.

٤. ش: معدودة. ٥. ب: - العشرة.

٦. د: نوع. ٧. ن: - و.

٨. ب: البعيدة. ٩. همانجا.

١٠. د: - له. ١١. ن، ش، ب: و هو.

١٢. د: اللوازم. ١٣. د: وإذا.

١٤. د، م: و الوحدة / ش: بالوحدة. ١٥. د: + هي.

الموجود لا يتصور أن يتركب من غير موجود. هذا ما ذكره هؤلاء القوم^١.
وأقول: إن أرادوا بوجود العدد والوحدة التي هي مبدأ^٢ الوجود الذهني
فهو صحيح، وإن أرادوا الوجود الخارجي فهو ممنوع، فإننا سنبين أن الوحدة و
العدد أمر اعتباري لا هوية له في الأعيان ليكون نوعاً موجوداً.

[في قدح ما قبل في تعريف الواحد و العدد]

وقول بعضهم في تعريف الواحد بأنه^٣ مبدأ العدد، ثم يُعرّف العدد^٤ بأنه
يحصل من اجتماع الآحاد [ليس بتعريف صحيح]^٥، فقد أخذ في هذا التعريف كل
منهما في تعريف الآخر؛ ولأنّ الزوجية تحصل من اجتماع الآحاد مع كونها^٦
ليست من أنواع العدد؛ اللهم إلا أن يقيّد بقوله: «يحصل من اجتماع الآحاد»،
«حصولاً أولياً»، إلا أن الإشكال الأول باق بحاله.

وبعضهم عرّف العدد بأنه «مجموع الآحاد» و طعن فيه أنه يفهم منه أن
العدد لا ذات له موجود؛ وإنما هو نفس مجموع الآحاد و جمليتها؛ وليس كذا بل
هو أمر يحصل في الأعيان^٧.

والحق أن العدد أمر ذهني - على ما سيأتي - وقد عرفت أن الواحد و العدد
من الفطريات المستغنية عن التعريف.

و جميع الأشياء يُقدّر و يُعدّ بالواحد؛ و يأخذون في الممسوحات و
المعدودات الواحد من كل منهما^٨ أقلّ ما يتأتّى^٩ أن يؤخذ واحد من ذلك الجنس.
و قد يكون الواحد حاصلاً بالطبع كبندقة أو فستقة؛ و قد يكون الواحد
بالفرض^{١٠} كدرهم أو دينار.

١. همان، ص ٢٤٥.

٢. ن: مبدأ.

٣. ن: أنه.

٤. ه: ثم يعرف العدد.

٥. نقل از الشارع، ص ٢٤٦.

٦. ه: كونهما.

٧. همان، ص ٢٤٦.

٨. ه: منها.

٩. نسخه ها: بالعرض.

١٠. ب: سيأتي.

[في الاحتجاج على عرضية الوحدة]

و احتجوا على عرضية الوحدة: بأنها لو كانت جوهرأ ما صح أن يتصف بها العرض، لأن الجوهر يتمتع عليه أن يكون وصفاً للعرض؛ بخلاف ما إذا كان عرضاً فإنه يصح أن يوصف بها الجوهر؛ فإن الأعراض يوصف بها الجواهر؛ ولأن الماء وكثيراً من الأشياء قد يكون واحداً ويتكرر بعد ذلك؛ وبالعكس يكون كثيراً ثم يتوحد.

و حقيقة الماء وغيرها مع جنسيتها^١ و نوعيتها واحدة غير متبدلة؛ فيكون تبدل^٢ الأعداد هاهنا كتبدل الأبعاد على الشعمة، فالأبعاد^٣ والأعداد و الوحدة أمور عرضية لا يتبدل بها^٤ الأنواع ولا يغير بها^٥ جواب ما هو. ولأن الوحدة لو كانت ذاتية مقومة لجوهر لوجب أن^٦ يكون تعقلها سابقاً على تعقل الجوهر و كانت الجواهر غير معقولة إلا بها؛ وليس كذا^٧.

و أما عرضية الخط و السطح و الجسم التعليمي فقد مر في أوائل الطبيعيات، و عرفت هناك أيضاً أن الخط و السطح قد يؤخذان بمعنى النهاية فيكونان عدميين؛ و قد يؤخذان باعتبار كونهما مقداراً فيكونان حينئذ وجوديين من باب الكم^٨.

[الخط الواحد بالعدد لا يكون موضوعاً للاستقامة و ... عند المشائين]

و من قواعد المشائين أن الخط الواحد بالعدد لا يكون موضوعاً للاستقامة و الانحناء و الاستدارة، و كذلك السطح الواحد لا يصلح أن يكون موضوعاً للتسطيح و التقب^٩؛ و الجسم إذا لم يتغير عن الحالة التي كانت عليها^{١٠} لا يصير الخط المستقيم منحنياً و بالعكس و لا السطح المقبب مسطحاً^{١١} و بالعكس^{١٢}.

١. د: جسميتها.

٢. ب: يتبدل.

٣. هـ: والأبعاد.

٤. د: لها.

٥. د: - بها.

٦. ب: يوجب / د: لو كان جنسان.

٧. هـ: انجا.

٨. هـ: من، ص: ٢٤٧.

٩. ن: د: للتسطيح و التقبيب.

١٠. ن: له.

١١. ش: سطحيها.

١٢. هـ: انجا.

ثم إنَّ الجسم إذا كان يابساً لا يقبل [التحنية]^٢ والانحناء؛ وأما الجسم الرطب فلا يحصل فيه الانحناء بعد الاستقامة إلا عند تفريق الأجزاء؛ وحينئذ يكون الحاصل^٣ بعد زوال الانحناء خطأ آخر و سطحاً آخر واتصالاً آخر^٤ غير الأول، من غير أن يصير المستقيم الأول منحنياً، بل يبطل بتبديل الاتصال وحصول اتصال^٥ آخر^٦.

[الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير بالنوع عند المشائين]
و من القواعد المشهورة التي لهم أنَّ الاختلاف الذي بين الخط المستدير والمستقيم والذي بين السطح المستقيم والمستدير إنما هو بالنوع، واحتجوا بأنَّ الاختلاف الواقع بالاستقامة والاستدارة لا يجوز أن يكون بسبب الموضوع؛ فإنَّ الموضوع قد يكون نوعاً واحداً فيه الاستقامة والاستدارة، مع أنَّهما قد يتبدلان على موضوع واحد بالعدد، كشععة؛ وإذا لم يكن الاختلاف بسبب الموضوع النوعي أو الشخصي^٧ فإما أن يكون لازماً^٨ بسبب ماهية الخط أو^٩ السطح، ولزم الماهية يجب أن يتفق في أحادها، فما^{١٠} كانت السطوح أو الخطوط تختلف بالاستقامة والاستدارة وليس كذا؛ وإما أن يكون بسبب عارض غير لازم، فكان^{١١} يصح لنا أن نستبقي خطأ واحداً بالعدد أو سطحاً واحداً كذلك، يرتفع عنه الاستقامة ويحصل بدلها استدارة وذلك غير جائز عندهم؛ فيجب أن يكون الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير والسطح المستقيم والمستدير إنما هو بالفصول^{١٢} الذاتية التي تختلف بها الأنواع؛ والفصول الذاتية هي التي يكون المخصَّص مقوماً لوجود الطبيعة

٢. ن: التحنية؛ د: التحنين؛ الشارح: التحنية.

٣. د: - آخر.

٤. د: في.

٥. د: حاصل.

٦. د: اتصالاً.

٧. ش: - غير الأول من غير أن يصير المستقيم الأول ... الاتصال وحصول اتصال آخر.

٨. د: لازمة.

٩. ن: و.

١٠. م: مما.

١١. م: د: و.

١٢. ن: الفصول.

المتخصصة بحيث لا يمكن بقاء الطبيعة المتخصصة مع زوال ذلك المخصص؛ فيكون المخصص مع تلك الطبيعة المتخصصة مقومين لحقيقة النوع المركب منهما^١.

[رأي السهروردي في الباب]

وأقول: ذكر الشيخ الإلهي^٢ أن هذا يبتني على أن العرض هل يجوز أن يقوم بعرض آخر أم لا؟ فالمجوزون يعللون جوازَه بقيام الملاسة أو^٣ الخشونة في السطح، و السرعة أو^٤ البطؤ في الحركة؛ و حينئذ يتأتى للمنازع^٥ أن يقول^٦ إنَّ العرض إذا جاز قيامه بعرض كالملاسة في السطح، أو الخشونة فيه، فالسطح الأملس^٧ يخالف السطح الخشن بالفصل، كما ذكرتم في السطح المستقيم أنه يخالف المستدير بالفصل، لأنَّ^٨ السطح الأملس لا يمكن أن يصير خشنًا مع بقاء الملاسة^٩ في السطح؛ كما قلت في الخط المستقيم و المستدير؛ فإذا كانت الملاسة^{١٠} صفة و عرضاً في السطح - كما هو مذهبهم -^{١١} و كانت الملاسة^{١٢} يمتاز بها السطح الأملس عن غيره - كما هو رأيهم - فنحن إذا رفعنا الملاسة عن السطح لا يبقى ذلك السطح الذي كانت الملاسة عارضة له؛ فيلزم أن تكون الملاسة على قواعدهم مميزاً فصلياً، كما ذكروه في السطح المستقيم و المستدير؛ و قد كنّا فرضنا الملاسة عرضاً في السطح؛ هذا خلف.

و كذلك يكون الحكم في البطؤ و السرعة أنهما فصلان؛ لأنّا إذا رفعنا السرعة عن الحركة لا تبقى تلك الحركة التي^{١٣} كانت السرعة عارضة له^{١٤}، فتكون السرعة مميزاً فصلياً و كذلك البطؤ.

١. الشارح، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

٢. همان، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

٣. د: و.

٣. ب: الملاسة و.

٤. د: أن يقول.

٥. د: المنازع.

٥. م، د: أن.

٧. د: الأليس.

٦. د: الملاسة.

٩. ب: الملاسة.

١٠. د: الملاسة.

١١. د: مذهبهم.

١١. ن، د: له.

١٣. ب: التي.

لا يقال: إن^١ الحركة الواحدة قد تلحقها السرعة و البطؤ لأننا نقول: ليس الأمر كذلك، فإن الحركة الموصوفة بالسرعة غير الحركة الموصوفة بالبطؤ، و متى حصل إحداهما في الحركة لم يتبق الأخرى؛ و إذا كان امتياز إحدى^٢ الحركتين عن الأخرى إنما هو بالبطؤ و السرعة و متى فرضنا زوال السرعة عن الحركة فيحصل البطؤ فيها بدله، فيلزم أن تكون الحركتان متغايرتين و يستحيل أن يقترن بذات أحدهما ما اقترن بالذات الأخرى؛ و إذا لم يجز أن يكون الامتياز بلازم و لا يعارض للعلة المذكورة في الخط و السطح و الخط^٣ المستقيم و المستدير، فيكون الامتياز بفصل^٤.

ثم إنه إذا جعل الحركة الواحدة مركبة من السريعة و البطيئة، فيجب أن يكون بين السريعة و البطيئة فرق؛ لأن الجزء الواحد من الحركة البطيئة لا يمكن أن يعرض تلك الحركة المخصصة بذلك الجزء البطيء بعينها ملحقاً بها السرعة بعد تقدير زوال البطؤ و ارتفاعه، فيلزم - [على ضابطهم]^٥ - أن تكون السرعة البطؤ فصلين؛ و الملاسة و الخشونة أيضاً كذلك؛ و إذا كانت فصولاً فلا يجوز أن يقال إنها أعراض قائمة بالسطح، فإن الفصل لا يصح أن يكون عرضاً في الطبيعة الجنسية؛ و لو كان كذلك^٦ لكان الجنس الذي هو اللون مثلاً عرضاً و فصل السواد الذي هو تحته عرضاً آخر؛ و يكون حالاً في الطبيعة الجنسية التي هي اللون، فتكون اللونية و الفصل الحال فيه عرضين متحصّلين. و يلزم من ذلك أن يكون السواد الواحد المشاهد عرضين لا عرضاً واحداً؛ و كذلك يلزم أن لا تكون الطبيعة الجنسية جنساً، بل تكون طبيعة تامة محصلة نوعية حتى يصح أن يقوم بها عرض^٧ آخر^٨. ثم إذا فرضنا اللون تحل^٩ فيه فصل السواد العرضي فهذان العرضان يكون لهما مشاركات^{١٠} في جنس آخر يدخلان تحته،

١. ب: بأن.

٢. ن، ذ: - و الخط.

٣. ح، ن: ص ٢٥٠ + على ضابطهم.

٤. م، ذ: أحد.

٥. ن، ذ: - و الخط.

٦. ذ: كذلك.

٧. ح، ن: ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

٨. ح، ن: ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

٩. ن، ذ: - عرض.

١٠. ذ: كل.

فيكون فصلاهما مرة أخرى أعراضاً محصلة و هكذا يتسلسل إلى غير النهاية، و ذلك محال. و هذا كله إنما لزم من جعل الأعراض فصولاً^١.

فالحق^٢ أن الخط و السطح المستدير لا يخالف المستقيم بالنوع و أن الاستقامة و الاستدارة لا تزيدان على نفس الخط أو^٣ السطح؛ كل هذا على سبيل^٤ المساهلة؛ و إلا فأنت قد عرفت في أول الطبيعيات أن الخط و السطح لا وجود لهما في الأعيان و كل^٥ هذه أبحاث ضائعة لا فائدة فيها.

القول^٦ في مقولة الكيف و أحواله و عرضيته

«الكَمّ» و «الكيف» قد يطلقان على نفس الكمية و الكيفية من جهة بساطتهما، و قد يطلقان على المركّب منهما و من موضوعهما؛ فيكون إطلاق اللفظ على هذين إما باشتراك و إما بتجوز^٧.

و «الكيفية» عرّفها بعض الأوائل بأنها هيئة صالحة لأن تقال في جواب^٨ «كيف الشيء؟»؛ و «الكمية» بأنها هيئة صالحة لأن تقال في جواب «كم الشيء؟».

و أورد عليه^٩ بأنّ الذي يصحّ أن يقال في جواب «كيف الشيء؟»، كما يكون كيفاً فكذلك قد يكون وضعاً، و قد يكون أن يفعل أو أن ينفعل؛ فإذا سئل بـ«كيف» عن هذه الثلاثة فيقال: قائم أو محرّك أو متحرّك؛ و كذلك الذي يقال في جواب «كم الشيء؟»، كما يكون كمّاً فكذلك قد يكون خفّة و ثقلاً^{١٠}، فيقال رطل أو عشرة أرطال.

و يمكن أن يجاب عنه بأنّ الاستعمال فيما عدا الكيف و الكم على سبيل المجاز المنهي عنه في التعريفات^{١١}.

١. همان، ص ٢٥٠.
٢. م، د؛ و الحق.
٣. ب؛ و.
٤. ن؛ فكل.
٥. ن؛ فكل.
٦. م، د؛ ما هو.
٧. همان، ص ٢٥٠.
٨. م، د؛ و ردّ عليهم بعض المتأخرين.
٩. همان، ص ٢٥١.
١٠. م، د؛ و.
١١. همان، ص ٢٥١.

والذي استقرّ عليه رأي فضلاء الفسّائين في تعريف^١ الكيفية أنّها هيئة قازة لا يحوّج تصوّرها إلى تصور أمر خارج عنها وعن موضوعها، من غير اعتبار قسمة أو^٢ نسبة في أجزاء موضوعها.

فقولهم: «هيئة»، تمتاز بها عن الجواهر؛ وبكونها «قازة»، امتازت عن الحركة وعن أن يفعل وأن ينفعل؛ وقولهم: «لا يحوّج تصوّرها إلى أمر خارج عنها وعن موضوعها»، امتازت بذلك عن الإضافة والأين والمتى والجدّة؛ و تمتاز بقولهم: «من غير اعتبار قسمة» عن الكم؛ و تمتاز بقيد «النسبة في أجزاء موضوعها» عن الوضع^٣.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الكيف له أنواع أربعة:

الأول، الانفعاليات والانفعالات النوع؛ الثاني، الملكة والحال؛ النوع الثالث، القوة واللاقوة؛ النوع الرابع، الكيفيات المختصة بالكميات.

وأما طريق الحصر^٤ في هذه الأنواع الأربعة: فلأنّ الكيفيات إمّا أن لا تكون عارضة للكمّيات؛ أو تكون عارضة لها؛ والأول، إمّا أن تكون كمالات أو استعدادات لكمالات؛ فإن كانت كمالات، فإنّما أن تكون محسوسة وهي الانفعاليات والانفعالات؛ وإمّا غير محسوسة وهي الملكة والحال؛ وأما الاستعدادات فهي القوة واللاقوة؛ أمّا الكيفيات العارضة للكمّيات، فهي أن تكون مختصة بها. فهذا وجه الحصر في أربعة.

و يريدون بـ«الكمال» في هذا الموضع، نهاية استعدادٍ ما، لا ما يكون فضيلة^٥ أو ملائماً للشيء.

أما الانفعاليات فهي الكيفيات المحسوسة بشرط أن تكون ثابتة، كملوحة ماء البحر وحُمْرة الورد؛ وإن كانت الكيفيات المحسوسة غير ثابتة، كحُمْرة

١. همان: و التعريف المشهور. ٢. ش: و.

٣. ب: لا يخرج. ٤. همان، ص ٢٥٠ - ٢٥١.

٥. التلويحات ص ١٠؛ وقريب به أن در الشارع ص ٢٥١.

٦. د: فصله.

الخجل و صُفرة الوجه فتسمى «انفعالات»؛ و الثبات و عدم الثبات ليس منوعاً و لذلك جعلناهما نوعاً واحداً.

و إنما سميت بـ«الانفعاليات»^١، لانفعال الحواس عنها، أو لانفعالات حصلت في موضوعاتها، لأجل حصولها فيها.

و إنما سميت الأخرى «انفعالات»، لكثرة انفعالات تحصل في موضوعاتها بسرعة^٢ استبدالها. و ليس على الفيلسوف أن يبحث عن معنى الاشتقاقات و أسبابها، بعد فهم المعنى المقصود.

و أمّا الكيفيات الغير المحسوسة، فإن كانت ثابتة تسمى «ملكة»، كالعلم و حلم الحليم؛ و إن لم تكن ثابتة تسمى «حالاً»، كمرض المصباح.

و يريدون بـ«الثابت» هاهنا و بالنوع الذي قبله، ما يكون بطيء الزوال. و يريدون بـ«الغير الثابت» في النوعين، ما يكون سريع الزوال. و ليس الثبات و عدمه للحال و الملكة، مُنوعاً لهما، بل هما نوع واحد.

و لا يريدون بـ«الملكة» حصول تلك الكيفية بالفعل حتى تكون ملكة العلم حصول صورة العلم بالفعل؛ بل يريدون بالملكة القدرة على الإحضار متى أراد صاحب تلك الملكة من غير حاجة إلى فكر و رويّة، كالأخلاق الثابتة و العادات المتمكنة و الأمراض المزمنة و ما شاكلها؛ و لا يؤخذ المرض معنى عدمياً لكون العدميات غير داخله تحت مقولة؛ بل نأخذه معنى وجودياً، فيكون هيئته في النفس تصدر عنها الأفعال بواسطة الموضوع غير سليمة.

فإن قلت: إن ملكة العلم و غيره إنما هو استعداد للكمال و أنتم فقد جعلتموها من أقسام الكمالات لا من أقسام الاستعدادات.

قلت: إن الملكة و إن كانت في نفسها استعداداً، إلّا أنّها غاية من الغايات التي يتوجّه نحوها و يقصد إلى جهتها؛ فإنّ العالم و الفاضل مراد كل واحد منهما من تحصيل العلم و الفضيلة في هذا العالم، إنّما هو ملكة العلم و الفضيلة، لا حصول صورة من المعلوم؛ و الملكة و إن كانت غايتها هو حصول الشيء

بالفعل، لأنّه لا يمكن أن يجتمع جميع الصور العلمية في نفس هاهنا^١ دفعة واحدة بل لا يتصور أن يكون العلم حاصلاً لنا إلّا حالاً؛ فالملكة وإن كانت استعدادات لكمالات، فهي كمالات في أنفسها. والملكة من حيث هي ملكة في الأمور المطلوبة - لاسيّما^٢ الشريفة - أشرف وأفضل من الحال من حيث هو حال؛ ولذلك^٣ تكون ملكة العلم من جهة ثباتها^٤ أشرف وأفضل من حصول صورة^٥ تكون بالفعل في هذا العالم؛ وكذلك ملكة الأخلاق أفضل وأتمّ مما^٦ يكون حاصلاً من الأمور التي تضاف^٧ إليها^٨ الملكات بالفعل، كحلم^٩ أو شجاعة لا تكون ثابتة بالفعل؛ فلأجل هذا أخذ الحكماء الملكات وإن كانت في ذاتها استعدادات لكمالات، كمالات^{١٠}. والعلوم الحاصلة للنفوس البشرية بالفعل حالة التعلق بالأبدان، أحوال^{١١}؛ وأمّا النفوس^{١٢} الكاملة بعد المفارقة، فتكون ملكة العلم مؤديّة لتلك النفوس إلى حصول الصور العلمية العقلية بالفعل.

وإذا كانت الملكة في نفسها كمالات فالكمالات أعم، لأنها إن تعلّقت بذی النفس فهي المسماة بـ«الملكة» وهي الكيفيات الغير المحسوسة؛ وإن تعلّقت بغير ذی النفس فهي الكيفيات المحسوسة؛ فإن كانت ثابتة فهي الانفعاليات وإن كانت غير ثابتة فهي الانفعالات التي ذكرناها.

فالكمال إن كان غير محسوس فهو نوع الحال والملكة؛ وإن كان محسوساً فهو نوع الانفعاليات والانفعالات، وهي الكيفيات^{١٣} المحسوسة.

وشاركت^{١٤} الكيفية الانفعالية الملكة في الثبات والرسوخ، وفارقتها^{١٥} بالمحسوسة؛ وكذلك شاركت الانفعالات الحال في عدم الثبات والرسوخ، و

٢. د: لا احتمال.

١. د: منها.

٤. د: شأنها.

٣. ن: فلذلك.

٦. ن: ما.

٥. ش: + صورة.

٨. ن، ش، ب: إليه.

٧. د: تضاف.

١٠. د: كمالات.

٩. د: حلم.

١٢. ن: للنفوس.

١١. هـ، ص: ٢٥٢.

١٤. د: فارقتها.

١٣. د: الكيفية.

فارقته بالمحسوسة^١ أيضاً^٢.

و أما^٣ الاستعدادات، فإن كانت نحو الانفعال لقبول أثر بسهولة أو سرعة، كالمراضية و اللين فتسمى^٤ «لا قوة طبيعية» و تسمى «وهناً طبيعياً» أيضاً؛ و إن كان نحو الانفعال و بطؤه، كالمصاحية، لا الصحة، فتسمى^٥ «قوة طبيعية». و المصاحية هي الاستعداد الشديد لقبول الصحة؛ و أما الصحة فهي التي تحصل للاستعداد لقبولها بالفعل؛ و كذلك يكون الفرق بين المراضية و المرض. و الاستعداد لما كان [للمحسوس] و الغير المحسوس، و الذي لغير المحسوس تدخل فيه الملكة؛ و^٦ الملكة قد تكون كملاً باعتبار و استعداداً باعتبار آخر، كالقدرة و القوة على استحضر العلوم و الصنائع فإن كل واحد منها مطلوبة في ذاتها، فتكون كملاً و هي مُعدّة إعداداً شديداً لحصول العلوم بالفعل^٧. و بعض الملكات الكمالية لا يجوز أن يكون استعدادات و كمالات أخرى، و ذلك كعلوم المبادئ العقلية الثابتة الغير المتغيرة^٨.

فإن قلت^٩: إن مفهوم الملكة، لا بدّ و أن يدخل فيها قوة أو قدرة، فيكون حصول الصور العلمية الثابتة نفسها، و الهيات العلمية لنفوسنا بعد المفارقة، و لنفوس الأفلاك دائماً، و كذلك علوم المبادئ المفارقة على رأي المشائين أنها تكون بصور فيها، كل هذه لما^{١٠} لم تكن من الكيفيات السريعة الزوال و لم تكن^{١١} نفس القدرة و لا قوة قريبة، فهي بهذا الاعتبار خارجة عن الحال و الملكة؛ و لما لم تكن محسوسة فليست بانفعاليات و انفعالات؛ و لا هي استعدادات و لا كيفيات تتعلق بالكميات؛ فقد خرجت عن هذه الأنواع الأربعة.

١. د: - و كذلك شاركت الانفعالات الحال في عدم الثبات و الرسوخ، و فارقته بالمحسوسة.

٢. همان، ص ٢٥٣. ٣. ش: فأما.

٤. ش: و تسمى. ٥. ش: و تسمى.

٦. د: - و.

٧. ن: - الصحة و أما الصحة فهي التي تحصل للاستعداد ... شديداً لحصول العلوم بالفعل.

٨. همان، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

٩. همان، ص ٢٥٤، فقره ٣٧. صورت بندی عبارت به «إن قلت» و «قلت» از شهرزوری است.

١٠. د: ما. ١١. د: فلم.

[قول آخر في تقسيم الكيف]

قلت: بعض الحكماء قسّم الكيف هكذا^١:

إمّا أن يختص بالكمّ أو لا:

فإن لم يختص فإمّا أن يكون استعدادات أو كمالات؛ ثمّ الكمالات إمّا أن تختص^٢ بذى النفس أو لا؛ والمختصة قد تكون سريعة الزوال كغضب الحليم و هو «الحال»؛ وقد تكون بطيئة و هو «الملكة»؛ فعلى هذا التقسيم تخرج هذه الأشياء المذكورة عن هذه الأنواع؛ وأمّا على التقسيم الصحيح التام^٣ و هو أن لا تقسم الكمالات إلى ما يختص بذى النفس وغيره، بل تقسم الكمالات^٤ إلى محسوس وغير محسوس حتى يدخل فيه حال عقل و نفس و غير ذلك؛ ثمّ لا تؤخذ الملكة بمعنى الاستعداد بل تؤخذ بمعنى هيئة ثابتة كيف ما كانت^٥ لا يحس جنسها.

و أمّا الكيفيات المتعلقة بالكميات، فإمّا أن تكون مختصة بالكم المتصل، كالاستقامة والانعناء في الخط والسطح؛ وإمّا أن تكون مختصة بالكم المنفصل، كالزوجية للأربعة والفردية للثلاثة.

و أمّا أنّ هذه الأنواع الأربعة تكون أنواعاً محصّلة داخلة تحت الكيف وأنّ التقاسيم فيها بالفصول الذاتية، ففيه صعوبة؛ فإنّه لو قيل^٦: إنّ السواد بحسب^٧ ثباته و سرعة زواله، تنقسم إلى نوعين؛ وكذلك حلم الحليم و غير الحليم إلى نوعين؛ فتكون الانفعالات و الانفعاليات وكذلك الحال و الملكة مختلفة بالحقيقة و النوع، لصعّب علينا إبطاله^٨.

[أيضاً في أقسام الكيفيات]

و أمّا الكيفيات فكثيرة:

١. همان، ص ٢٥١، فقره ٣٦.

٢. د: بالكمّ أو لا؛ فإن لم يختص فإمّا أن يكون استعدادات أو كمالات؛ ثمّ الكمالات إمّا أن تختص.

٣. ن: ب: العام.

٤. ن: الكمال.

٥. د: كان.

٦. ن: أو قبل.

٧. ش: بحيث.

٨. همان، ص ٢٥٢.

أما المحسوسة، فمنها، ما للملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والكثافة واللطافة والهشاشة واللزوجة والجفاف^١ والبلّة والثقل والخِفّة.

ومنها، ما للمبصرات وهي الألوان والأضواء.

ومنها، ما للمسموعات وهي الأصوات الطيبة والمكروهة والحروف.

ومنها، ما للمذوقات وهي الحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة^٢ والمرارة والملوحة والقبض والحرافة والتفاهة^٣.

ومنها^٤، ما للمشمومات فهي الروائح الطيبة والمُتَنِّنة؛ وتحت كل واحد من هذين القسمين أراييح كثيرة لا أسماء لها عندنا؛ وبالجملة، جميع الأعراض المحسوسة بالحواس الخمس، تكون داخلة تحت مقولة الكيف.

وأما غير المحسوسة من الكيفيات، أما الحال، فجميع^٥ الانفعالات النفسانية السريعة الزوال، كفضب الحليم ومرض المصباح وكذلك اللذة الألم والفرح والحقد والحزن وأمثالها إذا لم تكن ثابتة؛ وإن كانت ثابتة فتكون داخلة في الملكة.

وأما الملكة، فكالعلم والقدرة والخُلُق.

وأما الكيفيات الاستعدادية، فكالعِمراضية والمصحاحية والصلابة واللين وما أشبهها.

وأما الكيفيات المختصة بالكميات، فكالانحناء والاستقامة والزوجية والفردية والأشكال والزوايا بأسرها^٦.

[بحث في الشكل والدائرة والكُرّة]

إذا عرفت هذا القدر من تفصيل الكيفيات، فاعلم أنّه لما ثبت تناهي الأبعاد فالعالم الجسماني يلزمه الحد؛ وكذلك لكل جسم ممّا في وضعه فيلزمه الشكل؛

١. د: انخفأت / ش: الحقاق.

٢. ن (نسخه بدل): النعامة.

٣. ش: جميع.

٤. ش: الحفوصة.

٥. ن، ش: - منها.

٦. هـ، ص: ٢٥٤.

و [الشكل]^١ ليس نفس الحد؛ وإنما هو هيئة يلزم الجسم المحدود من حيث هو محدود، ويكون الشكل حاصلًا في جميع ذلك المحدود بمشاركة من الحد. والدائرة لا تكون في الخط، ولا الكرة في السطح، وإلا لكان الخط استدارة أو تقويساً^٢؛ ولكان السطح إما تقعيراً بحسب اعتبار جانب التجويف أو تقبیباً^٣ بحسب اعتبار جانب الخارج؛ فالدائرة^٤ سطح لا خط وإن كانت لا تتم إلا بانعطاف خط، والكرة جسم لا سطح وإن كانت لا تتم إلا بتقبیب سطح. وفيه نظر؛ فإن هذا الدليل دل^٥ على أن الدائرة ليست^٦ في الخط؛ ولا يلزم من ذلك أن تكون الدائرة نفسها سطحاً^٧؛ فإن من الأقسام أن يكون في السطح، وإذا لم يكن في خط لا يلزم أن يكون خطاً خاصاً، وكذا حكم الكرة.

[قدح القول بأن كثيراً من الكيفيات داخلية تحت مقولة الإضافة]

ولما كان كثير من الكيفيات تعرض له الإضافة^٨، كالعلم والقدرة والخلق، توقم بعضهم أنها من المضاف؛ وليس ذلك بصواب، لأنه لا يلزم أن يكون كل ما يتعرض له الإضافة أن يكون نفس الإضافة، وكان يجب أن يكون الجوهر عرضاً، لأنه قد^٩ تعرض له الإضافة^{١٠}، كالألب والإبن وغيرهما^{١١}.

[الشيء الواحد لا يكون بالذات داخلاً تحت مقولتين]

وقد جَوَز بعضهم أن يكون الشيء الواحد بالذات داخلاً تحت مقولتين. وما أصاب هذا القائل؛ لأن الشيء الواحد لما كان له ذات واحدة فلا يقع إلا تحت مقولة واحدة بالذات، وأما بطريق العرض فيجوز أن يقع تحت مقولة أخرى أو^{١٢} أكثر؛ ولو جاز أن يقع الشيء الواحد بالذات تحت مقولتين لكان عند

١. المشاع، ص ٢٥٤.

٢. ن: تقوِب.

٣. نفسها.

٤. د: والدائرة.

٥. ش: - إلا.

٦. ش: هذا يدل.

٧. ب: ثابت.

٨. د: سطح.

٩. ن: لاضافة.

١٠. د: - قد.

١١. ش: - كالعلم والقدرة والخلق، توقم بعضهم أنها ... لأنه قد تعرض له الإضافة.

١٢. د: و.

١٢. همان، ص ٢٥٥.

دخوله تحت الجوهر و بعض مقولات الأعراض يلزم أن يكون جوهرأ و عرضأ و ذلك محال^١.

فإن قلت: ليس مجموع الجسم الأبيض من مقولة الجوهر وحده و لا من مقولة الكيف؛ فإمأ أن تجعله من مقولة أخرى غيرهما أو يكون الشيء الواحد واقعأ تحت مقولتين.

قلت: الجسم من مقولة الجوهر و البياض من مقولة الكيف؛ و لا يلزم من ذلك أن يكون مجموع الأبيض من مقولة أخرى؛ و ليس كل مركب صار بالتركيب واحداً^٢ يلزم أن يقع تحت مقولة أخرى غير المقولات التي وقع كل واحد من أجزائه تحتها؛ فالحقائق المركبة يجوز أن يقع كل جزء منها تحت مقولة. و أمأ الحقائق البسيطة فلايجوز فيها ذلك؛ و نحن إنمأ^٣ كان كلامنا في الذوات البسيطة الأحدية؛ فإنها هي التي لايجوز أن تقع تحت مقولتين.

فعلم أن العلم و القدرة و الخلق و غيرها لا تدخل تحت مقولتين؛ و لا أنها من المضاف و إلا لوجب^٤ أن لا يمكننا^٥ تعقل جزئيات العلم إلا بالقياس إلى غيرها و ليس الأمر كذا؛ لأن جزئيات العلم قد تنقطع^٦ عنها الإضافة فلايصح أن يقال: المنطق منطلق لشيء، و الهندسة هندسة لشيء^٧؛ و لو كان - كما زعم - من المضاف و جب أن لا تنقطع^٨ الإضافة عن جزئياته^٩.

و زعم بعضهم أن العلم بالجوهر يجب أن يكون جوهرأ؛ فإنه لو كان عرضأ لزم أن تكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت مقولتين؛ و لكنأ إذا عقلنا الجوهر ما عقلنا الجوهر و إنمأ^{١٠} عقلنا العرض؛ لأن^{١١} الذي عقلناه إنمأ هو نفس الصورة^{١٢} الجوهرية.

١. مباحث.

٢. د، م: إذا.

٣. ش: يمكننا.

٤. ن، ب: بشيء ... بشيء.

٥. الشارح، ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

٦. د: العرض.

٧. د: واحد.

٨. د: يوجب.

٩. د، م: تنقطع.

١٠. د: لا تنقطع.

١١. ب: فإنمأ.

١٢. د: عقلناه هو نفس الصور.

و هذا الغلط إنّما وقع لهذا القائل من جهة إجراء حكم مثال الشيء مجرى حكم الشيء من جميع الوجوه؛ فإنّ الصورة المعقولة من الجوهر حالة في محل وهو العقل وهو غير متقوم بتلك الصورة ولا يضره بطلانها عنه؛ فلا تكون جوهرًا، بل الصورة العقلية مثال للجوهر ومثال الجوهر لا يكون نفس الجوهر. وإذا حكمنا على هذه الصورة العقلية أنّها جوهر يكون معناه أنّ الذي يطابقها في الخارج الذي تكون الصورة مقولة عليه في الأعيان جوهر، لا أنّ نفس الصورة العقلية المثالية تكون جوهرًا، وسيأتيك تحقيقه فيما بعد؛ فإنّ الجوهرية أمر اعتباري لا صورة لها في الأعيان.^٢

وزعم بعضهم أنّ الكيفيات الفعلية والانفعالية لا وجود لها في الخارج؛ وهذا من قبيل إنكار المحسوسات، فإنّ الجسم الأبيض إذا صار أسود - مع بقاء ماهيته وجميع أعراضه - فإنّا نعلم أنّ المتبدّل نفس البياض دون غيره، فهو أمر زائد على الجميع، فكيف يكون عدماً محضاً؟^٣

[في بطلان القول بأنّ الشكل نفس اللون]

وزعم بعضهم أنّ الشكل نفس اللون وهو باطل لوجوه:
الأول، أنّ جملة من الأجسام قد تتفق في الأشكال وتختلف بالألوان؛ ويلزم بالضرورة أن يكون المتفق فيه غير المختلف فيه.
الثاني، لو كان اللون هو نفس الشكل والأجسام الفلكية لها أشكال وهي أعظم الأجسام فكان يجب أن يكون أشكالها أولى بالرؤية من جميع الأشكال، وليس كذلك.^٤

الثالث، لو كان اللون نفس الشكل، فكان يجب عند لمسنا الشكل بالحدقة أن نبصر لونه؛ لأنّهما إذا كانا واحداً لا يصح أن يدركا بإدراكين مختلفين، لأنّ^٥

١. م: جوهر إلّا؛ د: جوهر لا.

٢. همان، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

٣. الشارع، ص ٢٥٧.

٤. د: كذلك.

٥. ش: لأنّه.

٥. ش: و كان.

الشيء الواحد من جهة واحدة ممتنع عليه ذلك؛ ولما أدرك أحدهما بغير ما أدرك به الآخر فهما متغايران.

الرابع، أنَّ الهواء له شكل لا محالة؛ فلو كان الشكل هو نفس اللون^١ ما تأتى لأحد ممن يُنكره أن يثبت الخلأ مكانه.

الخامس، لو كان أحدهما هو الآخر، فكان^٢ يجب أن يكون بين الأشكال تضاد كما كان بين الألوان و ليس كذا؛ فإنه^٣ ليس بين^٤ الأشكال غاية البعد كما يكون بين السواد و البياض^٥.

فالحق أنَّهما متغايران، و أنَّ شرط إدراك الأشكال و الكيفيات الملموسة إنما هو الألوان.

و بهذا البيان تبين أنَّ باقي الكيفيات غير الشكل؛ فإنَّ عدة من الأجسام قد تتفق في الأشكال و تختلف في الطعوم و الروائح و الكيفيات الملموسة، فليست بنفس الشكل؛ و لو كانت جميع الكيفيات المحسوسة نفس الشكل لكان المُدرك باللمس نفس المُدرك بالبصر؛ فكنا^٦ إذا رأينا الشيء من بعيد عرفنا كونه حاراً أو بارداً أو حامضاً أو مالحاً، و ليس الأمر كذلك؛ و نعلم أنَّ الجسم الواحد يتقل بالبرد و يخف بالحرّ، مع بقاء حقيقته و وحدته و مع كونه^٧ في حيّزه الطبيعي غير ثقيل و لا خفيف؛ فنحكم أنَّهما عرضان من الكيفيات المحسوسة زائدان على الجسمية^٨.

و بعض المركبات المزاجية من البسائط التي فيها الخفيفان يزداد ثقله على ما سواه في الحجم من أثقل البسائط التي تتركب منها؛ فبطل ظن من قال بأنَّ الثقل في المركبات تكون كما لنفس^٩ الأرضية. و الميول كلها من الكيفيات المحسوسة.

١. د: - اللون.
٢. د: بأنّه.
٣. ا: المشارع، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.
٤. ب: كون.
٥. د، م: كالنفس.
٦. ش: و كان.
٧. م: - بين.
٨. ن: لكنّا / ش: و كنا.
٩. ا، ح، م، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

[قدح القول بأن الكميات أعم وجوداً من الكيفيات]

و زعم بعض الناس أن الكميات أعم وجوداً من الكيفيات، واحتج بأن المفارقات لها عدد مع أنها لا كيفية لها.

و يرد عليه أن المجردات العقلية - على رايه - علومها صور في ذواتها^١، هي كيفيات، فتكون الآحاد التي لها، ذوات كيفيات؛ مع أنه لا يكون كل واحد منها ذا عدد في نفسه، لكون الواحد مبدأ العدد و ليس بعدد؛ فيلزم أن تكون الكيفية أعم وجوداً من الكمية، فيبطل^٢ أن الكمية أعم^٣.

[احتجاج الجماعة على إثبات عرضية الكيفيات]

و احتج الجماعة على إثبات عرضية الكيفيات بأن كل واحد منها مفتقر إلى المحل؛ إذ لو استغنى السواد و البياض و الشكل و أمثالها عن المحل، فإما أن تصح الإشارة إليه أو لا، فإن صح، فإما أن تكون الإشارة إليه مقصودة بالذات أو بالعرض؛ و الثاني^٤، يقتضي أن يكون كل واحد من هذه الأعراض في جسم و قد فرضناه مجرداً عنه، هذا خلف؛ و الأول^٥، يقتضي إمكان الإشارة إليه من جميع الجهات فيكون جسماً مستغنياً عن المحل، و قد كان حالاً هو أو ما^٦ هو من نوعه، هذا خلف. ثم إذا كان كل واحد جسماً، فقد شارك الأجسام في الجسمية و امتاز عنها بالسوادية و البياضية؛ فيلزم أن يكون كل واحد من هذه الأعراض جسماً مع هيئة السواد أو البياض، لا السواد أو البياض وحده؛ و كنا فرضناه وحده؛ هذا خلف.

و أما إذا لم تصح الإشارة إليه، فإما أن تكون تلك الكيفيات جواهر يمكن تألف الأجسام منها، أو لا يمكن؛ و الأول، إن لم يقبل القسمة فهي الأجزاء الغير المتجزئة و قد مر إبطالها؛ و الثاني، - و هو الذي لا يمكن تألف الأجسام منها - و

١. د: ذاتها.

٢. ن: فيبطل.

٣. الشارح، ص ٢٥٩.

٤. يعني أن كنه اشارته مقصود بالعرض باشد.

٥. يعني أن كنه اشارته مقصود بالذات باشد.

٦. د: حالاً هو و هو.

من شأن نوعها الحلول في الأجسام، فيلزم أن يكون الشيء الواحد مستغنياً عن المحل لذاته ثم يعرض له الافتقار إلى المحل و ذلك محال، لأنَّ الطبيعة المستغنية عن المحل لذاتها يبقى الاستغناء ببقائها، وبهذا الطريق يتبيّن أنَّ الشكل يمتنع استغناؤه عن المحل، وقد علمت أنَّ الشكل لا يمكن أن يكون إلّا مع المقدار الذي لا يكون إلّا في الجسم؛ ولا يحتاج إلى هذا التطويلات بعد أن عرفت أنَّ الطبيعة الواحدة لا يفتقر إلى الحلول في المحل تارةً وإلى الاستغناء عنها أخرى^١؛ وإذا افتقر بعض أشخاصها إلى المحل أو استغنى وجب أن يكون الكل كذا^٢.

و أيضاً، قد يثبتون عرضية الكيفيات واحتياجها إلى المحل بأنَّ السواد لو جاز مفارقتها للمحل، فحينئذٍ إمّا أن يحسَّ أو لا يحسَّ؛ وقسما التالي باطل فالمقدم مثله.

أما إذا كان محسوساً فيكون مشاراً إليه ويلزم أن يكون مع مقدار وفي جسم؛ وليس المقدار والجسم نفس السواد، فإنّما نعتلها مع قطع النظر عن السواد؛ فمفهوم السواد لا يدخل فيه المقدار والجسمية؛ فيجب أن يكون السواد في متقدّر^٣ جسماني وكثّاً فرضناه مجرداً، هذا خلف.

و أمّا إذا كان غير محسوس فلا يتصوّر أن يكون محسوساً فلا يكون السواد سواداً في نفسه وقد فرضناه سواداً، هذا خلف^٤.

وقد يثبتون عرضية الأشكال باختلاف الأشكال الكثيرة على الشمعة الواحدة مع بقاء ماهيتها بحالها؛ فيكون الشكل عرضاً في الشمعة؛ وإذا كان بعض الأشكال عرضاً^٥ قائماً في محلٍ فيكون الكل^٦ كذا، إما ذكرناه أنَّ الطبيعة الواحدة النوعية لا يصحّ أن يكون بعضها عرضاً يحتاج إلى المحل، وبعضها

١. د: أولى.

٢. حان، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

٣. ش: مقدار.

٤. الشارح، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

٥. ش: - الكثيرة على الشمعة الواحدة مع بقاء ... في الشمعة وإذا كان بعض الأشكال عرضاً.

٦. ش: الشكل.

جوهرًا يستغني^١ عنه. وكل^٢ نوع من أنواع الأشكال سواء فارقَ المحلَ كأشكال الممترجات، أو لم يكن يفارق^٣ كأشكال الأفلاك وحركاتها، فهي أعراض^٤ وليست الزاوية كمَّا بالذات وإلا لما بطلت بالتنصيف؛ ومتى ضوعفت^٥ الزاوية القائمة فإنَّها تبطل؛ فالزاوية تكون^٦ كمَّا بالعرض، وإلا لما أمكن وصفها بالصِّغَر والكِبَر. ولما لم يجز أن تكون جوهرًا ولا حركة ولا إضافة ولا غيرها من المقولات الأخرى، فتعيَّن أن تكون كيفية في كمية^٧.

[قدح ما قيل في إثبات وجود الدائرة]

وأما الدائرة، فيثبتون وجودها بأنَّ^٨ إذا^٩ قطعنا الكرة بنصفين، فيحصل لنا وجود الدائرة؛ إلا أنَّ هذا إنَّما يتم بعد وجود الكرة وقد أثبتناهما في الطبيعيات؛ ولما كانت الكرة الحقيقية - وهي التي تلاقي كرة أخرى^{١٠} على نقطة - غير^{١١} موجودة فالدائرة الملاقية لدائرة أخرى بنقطة غير^{١٢} موجودة أيضاً؛ وقد عرفت حال السطح والخط والنقطة وأنها لا وجود لها في الخارج. وما يتوهم^{١٣} من حركة النقطة على محيط الكرة وجعلها^{١٤} دائرة^{١٥} ومنطقة، إذا^{١٦} لم يصح وجود النقطة فلا يصح وجود الدائرة؛ وعلى تقدير صحة هذا الفرض، فإنَّما يكون جسمًا مستديرًا أو سطحًا صغير العرض^{١٧}، لا خطًّا للدائرة^{١٨}؛ فإنَّنا بيَّنا أنَّ كل خط له طرفان: طرفٌ إلى جانب وطرفٌ إلى آخر فانقسم؛ وقد استوفينا الكلام في هذه في الطبيعيات.

و من أطف البينات وأظهرها لإثبات الدائرة، أنا نجعل رجل الفرجار

- | | |
|-----------------------------|----------------------|
| ١. د: م: استغني. | ٢. ن: نكل. |
| ٣. ش: أو لم يفارق. | ٤. هان، ص: ٢٦١. |
| ٥. ش: ضوعف. | ٦. ن: ب: ش: - تكون. |
| ٧. د: في كمية؛ هان، ص: ٢٦١. | ٨. ب: فإنَّ. |
| ٩. د: إذا. | ١٠. د: تلاقي الأخرى. |
| ١١. د: غير. | ١٢. د: غير. |
| ١٣. م: بنوه. | ١٤. ن: فعلها. |
| ١٥. د: و. | ١٦. ن: لذا. |
| ١٧. د: سطحًا صغيرًا. | ١٨. م، ب: - للدائرة. |

على نقطة نفرضها مركزاً، و نديرُ الرجلَ الأخرى إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدأ منه، فتحصل الدائرة؛ ولكن لا يثبت بهذا^١ الدائرة الحقيقية بل الدائرة العرفية. و من قال إنَّ الجسم مركَّب من الأجزاء التي لا تتجزأ، أنكر وجود الدائرة الحقيقية^٢، بناء على وجوب التضريس في محيط الدائرة باعتبار الأجزاء الغير المتجزئة. و هؤلاء يقولون إنَّ الدائرة^٣ المفروضة ليست بدائرة حقيقية بل هي دائرة عند الحس، لأنَّ التضريس^٤ لازم على رأيهم، لكون الخط المركب من الأجزاء^٥ التي لا تتجزأ إن امتنع جعله دائرة فلا يكون ما يحس^٦ دائرة حقيقية؛ فتكون في بعض أجزاء محيطه^٧ نتوء^٨، و في البعض الآخر انخفاض، و ذلك هو التضريس^٩؛ و أمّا إذا أمكن جعل الخط دائرة^{١٠} و كان مع ذلك ظواهر أجزائه متلاقية كتلاقي بواطنها، فيلزم أن تكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها؛ فإذا ضممنا^{١١} إلى ذلك الخط خطأ آخر هو دائرة كان حكمها حكم الدائرة الأولى في أن ظاهرها مساوٍ لبواطنها المساوي لظاهر الدائرة الأولى المحاط بها، و هكذا لا يزال في الزيادة إلى أن تنتهي الزيادة إلى دائرة عظمها كعظم دائرة الفلك الأعظم، و مع ذلك فلا تكون أجزاؤها أزيد من أجزاء الدائرة الأولى و ذلك محال؛ و إن لم تكن ظواهر أجزاء الدائرة متلاقية كتلاقي بواطنها، فتكون في أجزاء ظواهرها فُرَجٌ تقتضي تضريسها اللازم على مذهبهم المبطل له؛ لأنَّ التلُم إن انسَدَّتْ^{١٢} بصحاح الجواهر فتستوي الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط فوجدت الدائرة الحقيقية التي أنكروا وجودها؛ و إن لم تنسَدْ بصحاح الجواهر بل ببعضها، فانقسم الجزء الذي زعموا أنَّه لا ينقسم؛ هذا خلف. فعلى [كُلِّي]^{١٣}

١. د: بهذه.

٢. ب: بل الدائرة العرفية و من قال إنَّ الجسم مركب ... وجود الدائرة الحقيقية.

٣. ب: الدائرة.

٤. ب: التضريس.

٥. ش، ب: الجواهر.

٦. ن: محيطه.

٧. د: هو / نتوء از نتأ، يتنأ: به معنای «ارتفع» (المنجد).

٨. ب: التضريس.

٩. د: ضمها.

١٠. ب: اشرب.

١١. نسخة هـ: كلا / تصحيح قياسي.

التقديرين يلزم إبطال مذهبهم^١.

وإذا ثبتت الدائرة بالطرق المذكورة، ثبت المثلث المتساوي الأضلاع بالشكل الأول من المقالة الأولى من أقليدس؛ و ثبت بثبوت المثلث المخروط بأن يدير^٢ أحد ضلعي القائمة على الزاوية فيرسم مخروط؛ و بثبوت^٣ الدائرة و المثلث يثبت^٤ المربع و سائر^٥ الأشكال.

و الكيفيات تنقسم إلى أقسام كثيرة لاتدخل تحت العدد و الإحصاء.

الكلام^٦ في مقولة المضاف و ما قيل فيه^٧

[بيان اختلال ما قيل في تعريف الإضافة]

تصورُ الإضافة بديهي لا يحتاج إلى تعريف.

و قول بعضهم في تعريفها إنها «هيئة لاتعقل إلا بالقياس إلى غيرها»، ليس بتعريف صحيح؛ فإنَّ حاصل هذا التعريف يرجع إلى الإضافة؛ لأنَّ القياس إلى الغير يفهم منه الإضافة؛ فيكون تعريفاً للشئ بنفسه^٨؛ فيصير معنى هذا التعريف أنَّ الإضافة هي التي لاتعقل إلا بالإضافة إلى غيرها^٩.

و قول^{١٠} بعضهم في تعريفه: إنَّ المضاف هو الذي وجوده أنَّه مضاف؛ و^{١١} يقولون بأنَّ «المضاف» المأخوذ في التعريف غير «المضاف» المحدود، لأنَّ الذي في الحد هو المركب، و المحدود هو البسيط، و المضاف المركب أشهر من البسيط^{١٢}.

و ذكر بعضهم في معناه أنَّه^{١٣} يجوز أن يكون للشئ جنس أو ما يُشبهه من الأمور العامة التي تكون أشهر و أعرف منه؛ ثم إنَّ الخواص يرون أنَّ اسم

١. الشارح، ص ٢٦٢ - ٢٦٣ با شرح و تفصيل شهرزوري.

٢. د. م: يزيد.

٣. ش. ب: يثبتون.

٤. م: ثبت.

٥. ن: - الكلام.

٦. د: بنفسه.

٧. جاي عنوان در عكس نسخه ش سفيد است.

٨. همان، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

٩. م. د: و.

١٠. م: بأنَّه.

١١. همان، ص ٢٦٤.

العام أولى بالخاص الذي هو نوع تحته أو شبه نوع؛ فينقلون الاسم إليه، كما فعلوا في نقلهم اسم «الإمكان» العام^١ إلى «الخاص» الذي تحته؛ فكذا الحال في المضاف الذي يقع على البسيط كالأبوة، وعلى المركب منه ومن^٢ غيره كالأب؛ و اسم المضاف يشملهما و يعمّهما؛ ثم إن الخواص نقلوا اسم المضاف إلى الخاص الذي تحته و هو البسيط.

و ذكر الشيخ الإلهي^٣ أن في هذا الكلام خللاً؛ و ذلك أن اسم المضاف إنما يقع على البسيط و المركب باشتراك أو تجويز و لا يقع عليهما بمعنى واحد؛ ثم نسبة الإمكان إلى المعنى الخاص الذي تحته، ليست كنسبة المضاف المركب الذي جعله أعم و أشهر إلى البسيط الذي جعله أخص. فإنك قد عرفت أن الإمكان العام هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم و الخاص هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف^٤ و الموافق أيضاً؛ ففي الإمكان الخاص جزء غير موجود للعام هو سلب^٥ الضرورة عن الجانب الموافق؛ و كذا في كل خاص لا بد و أن يكون فيه جزء أو اعتبار لا يوجد في العام؛ و ليس ما ذكره من العموم و الخصوص في المضاف هكذا؛ فإن المضاف المركب الذي جعله أعم و كالجنس، لا يجوز أن يكون أعم من البسيط؛ لأن مفهوم المركب يتقوم بالبسيط مع أمر زائد؛ و للعام يجوز أن يحمل على الخاص الذي تحته بالاسم و الحد؛ و أما المركب فلا يجوز أن يحمل على المضاف البسيط الذي جعله خاصاً، مع صحة حمل العام على الخاص في جميع المواضع؛ و إلا لوجب أن يكون في البسيط تركيب و ذلك محال.

و حينئذ لا يصح أن يكون المضاف المركب عامّاً و البسيط خاصاً؛ و لا يجوز أن يجعل المضاف عامّاً يعمّ البسيط و المركب بمعنى واحد؛ فإنّهما

١. د: المكان.

٢. المشارع، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

٣. م. د: - للحكم و الخاص هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف.

٤. د: - غير.

٥. د: سبب.

٦. ب. د: منه مع.

لا يشتركان إلّا في البسيط فقط، وأمّا الجزء الذي في المركب فلا مدخل له في ذلك؛ وإذا جعل له مدخلٌ يصير اللفظ مشتركاً، فيكون لفظ المضاف دالّاً على معنيين: أحدهما على معنى البسيط و ثانيهما على شيء جزؤه البسيط؛ فيكون اللفظ واقعاً لا محالة بالاشتراك.

فإذا قال المعرّف الأول في تعريف المضاف: إنّه الذي وجوده أنّه مضاف؛ فالمضاف الذي أخذ في الحد إن أريد به البسيط و كان البسيط هو المحدود أيضاً، فيكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه و هو محال؛ وإن أريد بالمضاف المأخوذ في الحد المركب، فيصير المعنى هكذا: إنّ المضاف البسيط هو الذي وجوده أنّه مضاف مركب و هو بين الاستحالة؛ و قد يجوز أن يكون هذا تعريفاً بحسب الاسم لا بحسب الحقيقة.

فالحق^١ أنّ المضاف البسيط و المركب معرفتهما فطري، و كذلك الفرق بينهما فطري، و قد يقتدر إلى تنبيه و تذكير ما.

[ما قيل في المضاف من أقسامها و بعض أحوالها]

و المضاف المركب كالأب فيه ثلاث مفهومات:

أحدها، الإضافة التي هي عرض و هي الأبوة.

و ثانيها، معروض هذه الإضافة الذي هو جوهر و هو الأب.

و ثالثها، المجموع المركب من العارض و المعروض.

فالعارضة، كالأبوة هي الإضافة الحقيقية البسيطة التي كلامنا الآن فيها.

و أمّا المعروض - الذي هو الأب - فليس في نفسه بمضاف، بل هو جوهر في ذاته، عرضت له الإضافة.

ثم إنّ الإضافة قد تكون لازمة كالبُنُوّة للإبن؛ و قد تكون غير لازمة

كالأبوة للأب اللاحقة بجوهر الأب بعد حين.

و أمّا المجموع المركب من العارض و المعروض^٢ هو الذي يسمّونه

٢. د: و الحق.

١. ن، ش: فأما.

٣. ش: فالمعروض.

بـ«المضاف الغير البسيط» لأنّه مركّب من جوهر و عرض و قد يسمى بـ«المضاف الغير المشهورى» و ليس هو المقصودُ و المرادُ بالإضافة التي كلامنا فيها؛ فإنّ الإضافة التي هي أحد المقولات التي نحن الآن في بيانها عرض. و أمّا المجموع المركب من العارض و المعروف فهو جوهر مع عرض، ليس بعرض صيرف و كذلك ما أشبهه؛ فالمضاف المركب لا بد و أن يكون فيه جزء من مقولة أخرى؛ و ذلك الجزء إمّا أن يكون جوهرًا كالأب، أو كمّا كالمساواة التي هي اتفاق في الكمية^١، أو كيفًا كالمشابهة التي هي اتفاق في الكيفية؛ فالكمّ الموافق أو^٢ الكيف الموافق لا يكون مضافاً بسيطاً بل^٣ هو مركب. و النوع الحقيقي للمضاف البسيط أن يكون جنس^٤ بالإضافة و فصل النوع الذي له، واحداً^٥ أي يكون الجنس و الفصل في ذلك النوع شيئاً^٦ واحداً يعرض كما هو^٧ للملحق به.

و فرّقوا بين ما يقال الكيف الموافق لكيف^٨، و بين ما يقال موافقة كيف لكيف؛ فإنّ معنى الأول أنّ الكيف^٩ مع الإضافة هي الموافقة؛ و معنى الثاني أنّ الإضافة التي هي الموافقة المتخصصة بالكيفية، و هي المشابهة المتميزة - بالتخصص^{١٠} المذكور - عن المساواة التي هي موافقة في الكمية.

و أورد الشيخ الإلهي^{١١} على هذا بأنكم قلتم إنّ المساواة و المشابهة تتفقان في الموافقة و تفترقان في التخصص^{١٢} بالكيف، فيلزم أن تكون المساواة و المشابهة من نوع واحد؛ و أنتم فقد^{١٣} حكمت بأنهما نوعان فإنّ الموافقة في الكيف لا يمكن أن يرفع عنها التخصص^{١٤} بالكيف و تبقى^{١٥} الموافقة

١. د: - التي هي اتفاق في الكمية.

٢. ن: و.

٣. د: بل.

٤. ن، ب، ش، د: جعل.

٥. د: واحد.

٦. ش: سبباً.

٧. م: - هو.

٨. م، د: للكيف.

٩. ن: + المركب.

١٠. م، د: بالتخصص.

١١. همان، ص ٢٦٦.

١٢. م، د: التخصص.

١٣. د: قد.

١٤. م، د: التخصص.

١٥. ب: بقى.

وحدها، ثم يقرن^١ بها التخصص^٢ بالكَمِّ؛ وإذا لم يمكن^٣ ذلك كما هو ضابطكم في اختلاف الفصول والأنواع - فهما^٤ من نوع واحد؛ فتكون الموافقة - التي هي الإضافة - فصلها إما الكمية أو الكيفية أو^٥ إضافة أخرى إليها.

فإن كان فصل الموافقة الكمية أو الكيفية^٦، فالإضافة التي فرضناها بسيطة ليست ببسيطة، بل تكون إضافة مع مقولة أخرى؛ وأنتم فقد اعترفتم بأن المساواة والمثابرة إضافة بسيطة هذا خلف. ثم إذا كانت الموافقة إضافة مركبة يلزم أن يكون الشيء الواحد داخلاً تحت مقولتين وهو باطل عندكم؛ وإن كان فصل الموافقة إضافة^٧ إما إلى الكمية أو^٨ إلى الكيفية، لا نفس الكمية أو الكيفية، فيلزم أن يكون فصل الإضافة إضافة^٩ أخرى، وهو مع استحالة يعود الكلام إلى الإضافة الثانية والثالثة ويلزم منه التسلسل، وذلك محال^{١٠}.

[كيفية تعين^{١١} الإضافة و امتياز بعضها عن البعض]

واعلم أن بعض الموضوعات يضيف^{١٢} الإضافات كأبوة زيد وبنوة عمرو.

والإضافة قد تكون كلية غير متعينة، كالأبوة والبنوة مطلقاً من غير أن يضاف إلى معين، وقد تكون الإضافة متعينة متشخصة، وذلك إنما يكون عند تعين المتضايفين، كأبوة زيد لعمري؛ ولا يتعين بتعين رجل، كقولك: «ابن هذا الرجل»، فإن^{١٣} أب الشخص الواحد يصح حمله على جماعة لا تنحصر^{١٤} في بعض الأعداد.

وأما تشخص الإضافة من الجانب الآخر، كقولك: «أبو هذا الإبن»، فإنها

١. ب: تعرض.

٢. م، د: التخصص.

٣. د: لم يمكن.

٤. ش: فيهما.

٥. ش: و.

٦. ب: - أو الكيفية.

٧. ن: و.

٨. الشارع، ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

٩. فخر رازی در الباحث الشرقة، ج ١، ص ٥٦٣، «تحصيل» و «تحصيل» تعبير کرده است اما چنان که در متن آمده است، سهروردی و به تبع او شهرزوری به «تعین» تعبير کرده است.

١٠. ن، م، الشارع: يضيف؛ ش، نسخه بدل الشارع (ص ٢٦٧): يصف.

١١. د: لا تنحصر.

١٢. د: قال.

لا تتعين أيضاً، لأنه وإن امتنع أن يكون للإن الواحد أبوان إلا أن ذلك الامتناع إنما كان بسبب خارجي، لأن الإضافة نفسها اقتضت التخصص بطرف واحد. وقد لا تتعين الإضافة بتعين المتضايفين^١ بل يحتاج إلى أكثر من ذلك، كمجاورة زيد لعمر؛ فإن الإضافة لا تتشخص بتشخصهما وتعينهما، لجواز أن يكون بينهما مجاورات كثيرة بحسب أوقات وأحوال؛ وهكذا^٢ المحاذاة والموازاة وغيرهما؛ فأمثال هذه الأشياء تحتاج مع تعيين المضافين إلى تعيين وقت وزمان؛ وفي مجاورة الدار يحتاج إلى تعيين داريهما مع تعيينهما^٣.

وعلماء المشائين يزعمون أن بنوة^٤ زيد وإن جاز حملها على كثيرين لا يختلفون بالحقيقة، فهي ممتازة عن بنوة عمرو^٥ بتخصص، لو ارتفع بطلت تلك البنوة؛ وكل طبيعة هذا شأنها أي ترتفع^٦ عند ارتفاع ذلك التخصص^٧ تكون طبيعة جنسية؛ فيلزم أن تصير بنوة زيد جنساً وقد كانت نوعاً، هذا خلف^٨.

والمضايفان قد يكونان متعاكسين متشابهين، كالأخوة؛ فإن كل واحد منهما أخ للآخر؛ ولكل واحد أخوة قائمة به غير ما للآخر؛ لأنها^٩ تكون واحدة قائمة بهما؛ وليست الأبوة والبنوة كذلك؛ فإن الأب أب للإن والإن ليس أباً للإن، بل هو ابن له.

والمضاف الحقيقي يجب فيه التعاكس من الطرفين بالتكافؤ. وأما المضاف المركب فلا بد فيه من التعاكس لكن بشرط أن يؤخذ الطرفان متعادلين؛ فإن الأب أب للإن والإن ابن للأب؛ وإذا لم يؤخذ^{١٠} متعادلين لا يجب أن يكونا متعاكسين. فإنه إذا قيل: الأب أب للإنسان، والرأس رأس للحيوان، والسكان سكان للسفينة، فإنه لا يصح أن يعكس فيقال: الإنسان

١. ب: المضافين.

٢. الشارح، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

٣. ش: + و.

٤. ن: + الطبيعة.

٥. ب: التخصص.

٦. هان، ص ٢٦٨.

٧. ش: للآخر لأنها.

٨. م، د: لم يوجدان.

٩. ب: كذا.

١٠. ن: بنوة.

إنسان للأب، والحيوان حيوان للرأس، والسفينة سفينة للسكان^١؛ وإنما يؤخذ^٢ التعادل إذا أتى بحرف^٣ النسبة فقيل: الإنسان أب لذي الأب، والحيوان حيوان^٤ لذي الرأس، والسكان لذي السكان.

والانعكاس قد يكون مفتقراً إلى حرف النسبة، كقولك: المولى مولى للمملوك، والمملوك مملوك^٥ للمولى، والعالم عالم بالمعلوم، والمعلوم معلوم للعالم؛ وقد لا يكون مفتقراً إلى ذلك كالطويل والقصير^٦.

ومن جملة ما يخل بالتعادل أن يؤخذ أحد المتضايفين بالفعل والآخر بالقوة، كالعلم المضاف إلى خارج بأنه علم بشيء والعلم يلزمه معلوم، وذلك للمعلوم قد يكون موجوداً دون العلم، كالسما والأرض، لا من حيث هما معلومان؛ فإنه من هذه الحيثية لا يوجدان بدون العلم. وإن كان المعلوم ممّا لا هوية له في الأعيان فلا يكون علماً بمعلوم خارجي، وكلامنا فيما هو علم بأمر خارجي؛ على أن الخارجي إنما يكون معلوماً بالقصد الثاني، فإنّ المعلوم عند جماعة المشائين إنما هو الصورة الذهنية^٧.

فإن قيل: إذا كان المتضايغان هما اللذان لا يعقل أحدهما إلا بالقياس إلى الآخر، فكل واحد منهما مضاف إلى أمر موجود؛ والمتقدم^٨ في الزمان يضاف إلى المتأخر الذي لا يجتمع معه، فقد أضيف^٩ أحد المتضايفين إلى ما ليس بموجود.

وإجاب بعضهم بأن الإضافة بين الجزئين إنما هي ذهنية؛ فيأخذ العقل الجزئين الحاضرين في الذهن؛ فتحصل الإضافة بين ذينك الجزئين في الذهن أيضاً^{١٠}.

و زعم بعض الناس أنه قد يكون أحد المتضايفين في الذهن والآخر

١. ب: الرأس ... السكان.

٢. م، د: يوجد.

٣. ش، د: حيوان.

٤. ن، ش: يعرف.

٥. د: مملوك.

٦. د: مملوك.

٧. المشارع، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

٨. هان، ص ٢٦٩.

٩. ب: المقدم.

١٠. ش: الكيف.

١١. هاتجا.

حاضراً في الوجود الخارجي، فيحكم العقل بينهما بتقدم و تأخر.
و فيه نظر؛ فإنَّ الحاضر مهما^١ لم تكن صورته في الذهن لا يصحَّ الحكم عليهما؛ فمن حيث الحكم بينهما لا بدَّ و أن يكونا موجودين في الذهن.
فقوله: «يكون أحدهما في الذهن و الآخر حاضراً ليصحَّ الحكم بينهما بتقدم و تأخر» ينبغي أن يحمل على هذا، و إلا فلا يصحَّ^٢.
و متى أخذت الأبوة مطلقاً فينبغي أن يؤخذ بإزائها بنوة مطلقة، و إن أخذت الأبوة محصّلة فيجب أن يؤخذ بإزائها بنوة محصّلة^٣.

[ما قيل في الفرق بين الإضافة و النسبة و ما فيه من الخلل]
و فرّق علماء المشائين بين «النسبة» و «الإضافة»، بأنَّ كل نسبة ليست إضافة، لكن كل شيء له نسبة إلى لازم ما في الذهن و لا تكون تلك النسبة إضافة؛ لأنَّ السقف له إضافة إلى الجدار من جهة استقراره عليه و أمّا الجدار من حيث هو جدار لا إضافة له^٤، إلا أن تؤخذ النسبة مكرّرة، بأن يؤخذ كل واحد من السقف و الجدار من حيث إنَّ أحدهما مستقرٌّ لمستقرٍّ عليه، و الآخر مستقرٌّ عليه لمستقرٍّ؛ فحينئذ تصير إضافة^٥.

و أيضاً، ذكروا فرقاً آخر و ذلك أنَّ النسبة إنّما تكون من طرف واحد و الإضافة إنّما تكون من الطرفين؛ فذوات الأشياء و إن كانت منسوبة إلا أن النسبة إذا أخذت من حيث هي نسبة فإنّها تصير إضافة؛ فالأب^٦ إذا أخذ أباً لصبي كان منسوباً، و إن أخذ أباً للإبن كانت إضافة؛ وكذلك إذا أخذ الجناح للطير كان منسوباً، و إن أخذ الجناح لذي الجناح صارت إضافة^٧.

و بيّن الشيخ الإلهي في مطارحاته^٨ خلل هذا؛ فقال: إنّ النسبة من حيث هي نسبة مطلقاً لا يكون إلا بين شيئين، و لا يمكن أن يعقل إلا مع الإثنين؛ و لا يصحَّ

١. ب: بينهما.

٢. همان، ص ٢٧٠.

٣. ش: -هـ.

٤. د: و الأب.

٥. همان، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

٦. همانجا.

٧. م: يكون.

٨. همان، ص ٢٧٠.

٩. همان.

تعقّلها دون الطرفين؛ و^١ هكذا كان^٢ حال الإضافة؛ فتكون النسبة في نفسها إضافةً، وإذا كان الجنس مضافاً فالنوع الذي تحته^٣ لا بدّ وأن يكون مضافاً أيضاً؛ فالنسب^٤ المذكورة كلّها إضافات مع تجويزٍ ما؛ فإنك إذا قلت: إنّ الأب أبٌ للصبي، فقد أضفت مع تجويزٍ، لأنّ^٥ الأب إنّما يكون أباً للإبن^٦ من حيث هو ابن لا للصبي.

و أمّا نسبة السقف إلى الجدار، فإن أخذ أنّه سقف لجدار فكذلك^٧ يؤخذ الجدار جداراً لسقف^٨، ويكون الأمّ مقتضية^٩ لمعنى^{١٠} نسبة أو إضافة غير مذكورة باللفظ؛ وليس نسبة السقف إلى الجدار إلّا من جهة استقراره عليه، لا من جهة كونه سقفاً فقط؛ فعلم أنّ النسبة إنّما كانت بين السقف والجدار من جهة الاستقرار؛ ولما كان الاستقرار في ذاته إضافةً ذات طرفين، فلا يكون بين النسبة والإضافة فرق؛ وإذا كانت النسبة - من حيث هي - نسبةً مضافةً باعتراف المشائين، فمتى أخذت النسبة غير مضافة لم تكن النسبة مأخوذة على جهتها، ولذلك لم ينعكس الطرفان، كما إذا لم يؤخذ المضاف على جهة؛ فالنسبة من حيث هي نسبةٌ مطلقةٌ يجب أن تكون من الطرفين وهي^{١١} المنسوب والمنسوب إليه؛ والنسبة الخاصة كاستقرار السقف على الجدار يكون من طرف واحد؛ فالنسبة سواء كانت عامة أو خاصة، لا بدّ وأن يكون فيها تضاييف من الطرفين؛ وإذا فرضت النسبة في غير الطرفين فيكون ذلك بسبب تركيب في الأمر المنسوب إليه؛ وعدولٌ عن التعادل الذي عرفته؛ فتقرّر بما^{١٢} ذكرنا أنّه لا فرق بين النسبة والإضافة، وأنّ النسبة هي الإضافة بعينها^{١٣}.

و أمّا قول من قال: إنّ المضاف له كونٌ يعرض له أن يعقل بالقياس إلى

١. ش: و.

٢. م، د: كان.

٣. ش: تحت.

٤. م، د: أيضاً.

٥. د: لا ين.

٦. ش: فكيف.

٧. م: اللازم بتقيضه.

٨. م، د: من.

٩. الم، د: من.

١٠. ن، ش، م: يكون بالإين.

١١. ن: جدار السقف.

١٢. م: معنى.

١٣. ب: ممّا.

١٤. الم، د: من.

١٥. الم، د: من.

١٦. الم، د: من.

١٧. الم، د: من.

١٨. الم، د: من.

١٩. الم، د: من.

٢٠. الم، د: من.

٢١. الم، د: من.

٢٢. الم، د: من.

٢٣. الم، د: من.

٢٤. الم، د: من.

٢٥. الم، د: من.

٢٦. الم، د: من.

٢٧. الم، د: من.

٢٨. الم، د: من.

٢٩. الم، د: من.

٣٠. الم، د: من.

٣١. الم، د: من.

٣٢. الم، د: من.

٣٣. الم، د: من.

٣٤. الم، د: من.

٣٥. الم، د: من.

٣٦. الم، د: من.

٣٧. الم، د: من.

٣٨. الم، د: من.

٣٩. الم، د: من.

٤٠. الم، د: من.

٤١. الم، د: من.

٤٢. الم، د: من.

٤٣. الم، د: من.

٤٤. الم، د: من.

٤٥. الم، د: من.

٤٦. الم، د: من.

٤٧. الم، د: من.

٤٨. الم، د: من.

٤٩. الم، د: من.

٥٠. الم، د: من.

٥١. الم، د: من.

٥٢. الم، د: من.

٥٣. الم، د: من.

٥٤. الم، د: من.

٥٥. الم، د: من.

٥٦. الم، د: من.

٥٧. الم، د: من.

٥٨. الم، د: من.

٥٩. الم، د: من.

٦٠. الم، د: من.

٦١. الم، د: من.

٦٢. الم، د: من.

٦٣. الم، د: من.

٦٤. الم، د: من.

٦٥. الم، د: من.

٦٦. الم، د: من.

٦٧. الم، د: من.

٦٨. الم، د: من.

٦٩. الم، د: من.

٧٠. الم، د: من.

٧١. الم، د: من.

٧٢. الم، د: من.

٧٣. الم، د: من.

٧٤. الم، د: من.

٧٥. الم، د: من.

٧٦. الم، د: من.

٧٧. الم، د: من.

٧٨. الم، د: من.

٧٩. الم، د: من.

٨٠. الم، د: من.

٨١. الم، د: من.

٨٢. الم، د: من.

٨٣. الم، د: من.

٨٤. الم، د: من.

٨٥. الم، د: من.

٨٦. الم، د: من.

٨٧. الم، د: من.

٨٨. الم، د: من.

٨٩. الم، د: من.

٩٠. الم، د: من.

٩١. الم، د: من.

٩٢. الم، د: من.

٩٣. الم، د: من.

٩٤. الم، د: من.

٩٥. الم، د: من.

٩٦. الم، د: من.

٩٧. الم، د: من.

٩٨. الم، د: من.

٩٩. الم، د: من.

١٠٠. الم، د: من.

١٠١. الم، د: من.

١٠٢. الم، د: من.

١٠٣. الم، د: من.

١٠٤. الم، د: من.

١٠٥. الم، د: من.

١٠٦. الم، د: من.

١٠٧. الم، د: من.

١٠٨. الم، د: من.

١٠٩. الم، د: من.

١١٠. الم، د: من.

١١١. الم، د: من.

١١٢. الم، د: من.

١١٣. الم، د: من.

١١٤. الم، د: من.

١١٥. الم، د: من.

١١٦. الم، د: من.

١١٧. الم، د: من.

١١٨. الم، د: من.

١١٩. الم، د: من.

١٢٠. الم، د: من.

١٢١. الم، د: من.

١٢٢. الم، د: من.

١٢٣. الم، د: من.

١٢٤. الم، د: من.

١٢٥. الم، د: من.

١٢٦. الم، د: من.

١٢٧. الم، د: من.

١٢٨. الم، د: من.

١٢٩. الم، د: من.

١٣٠. الم، د: من.

١٣١. الم، د: من.

١٣٢. الم، د: من.

١٣٣. الم، د: من.

١٣٤. الم، د: من.

١٣٥. الم، د: من.

١٣٦. الم، د: من.

١٣٧. الم، د: من.

١٣٨. الم، د: من.

١٣٩. الم، د: من.

١٤٠. الم، د: من.

١٤١. الم، د: من.

١٤٢. الم، د: من.

١٤٣. الم، د: من.

١٤٤. الم، د: من.

١٤٥. الم، د: من.

١٤٦. الم، د: من.

١٤٧. الم، د: من.

١٤٨. الم، د: من.

١٤٩. الم، د: من.

١٥٠. الم، د: من.

١٥١. الم، د: من.

١٥٢. الم، د: من.

١٥٣. الم، د: من.

١٥٤. الم، د: من.

١٥٥. الم، د: من.

١٥٦. الم، د: من.

١٥٧. الم، د: من.

١٥٨. الم، د: من.

١٥٩. الم، د: من.

١٦٠. الم، د: من.

١٦١. الم، د: من.

١٦٢. الم، د: من.

١٦٣. الم، د: من.

١٦٤. الم، د: من.

١٦٥. الم، د: من.

١٦٦. الم، د: من.

١٦٧. الم، د: من.

١٦٨. الم، د: من.

١٦٩. الم، د: من.

١٧٠. الم، د: من.

١٧١. الم، د: من.

١٧٢. الم، د: من.

١٧٣. الم، د: من.

١٧٤. الم، د: من.

١٧٥. الم، د: من.

١٧٦. الم، د: من.

١٧٧. الم، د: من.

١٧٨. الم، د: من.

١٧٩. الم، د: من.

١٨٠. الم، د: من.

١٨١. الم، د: من.

١٨٢. الم، د: من.

١٨٣. الم، د: من.

١٨٤. الم، د: من.

١٨٥. الم، د: من.

١٨٦. الم، د: من.

١٨٧. الم، د: من.

١٨٨. الم، د: من.

١٨٩. الم، د: من.

١٩٠. الم، د: من.

١٩١. الم، د: من.

١٩٢. الم، د: من.

١٩٣. الم، د: من.

١٩٤. الم، د: من.

١٩٥. الم، د: من.

١٩٦. الم، د: من.

١٩٧. الم، د: من.

١٩٨. الم، د: من.

١٩٩. الم، د: من.

٢٠٠. الم، د: من.

٢٠١. الم، د: من.

٢٠٢. الم، د: من.

٢٠٣. الم، د: من.

٢٠٤. الم، د: من.

٢٠٥. الم، د: من.

٢٠٦. الم، د: من.

٢٠٧. الم، د: من.

٢٠٨. الم، د: من.

٢٠٩. الم، د: من.

٢١٠. الم، د: من.

٢١١. الم، د: من.

٢١٢. الم، د: من.

٢١٣. الم، د: من.

٢١٤. الم، د: من.

٢١٥. الم، د: من.

٢١٦. الم، د: من.

٢١٧. الم، د: من.

٢١٨. الم، د: من.

٢١٩. الم، د: من.

٢٢٠. الم، د: من.

٢٢١. الم، د: من.

٢٢٢. الم، د: من.

٢٢٣. الم، د: من.

٢٢٤. الم، د: من.

٢٢٥. الم، د: من.

٢٢٦. الم، د: من.

٢٢٧. الم، د: من.

٢٢٨. الم، د: من.

٢٢٩. الم، د: من.

٢٣٠. الم، د: من.

٢٣١. الم، د: من.

٢٣٢. الم، د: من.

٢٣٣. الم، د: من.

الغير و ذلك الكون يكون مجهولاً و هذا الكون لازماً لذلك الكون المجهول لا مقوماً^١ له؛ [فكأنه قد تهوَّس بما لا يعنيه و لم يعلم أنه] يلزم^٢ من هذا أن يكون المضاف في نفسه غير مضاف؛ ثم إذا كان المضاف مجهولاً^٣ فكيف أمكنه الحكم على المجهول بالأحكام المختلفة؟ و قد^٤ بلغ بهؤلاء الحال إلى^٥ أن جعلوا الأمور البديهية مجهولة؛ فالمضاف^٦ بالحقيقة عندهم هو الإضافة و لو كان للإضافة إضافة أخرى لزم التسلسل و ذلك محال^٧.

و أمّا الذي يدلّ على أن الإضافة زائدة على مفهوم الأشياء المضاف إليها، أن الأبوة لو كانت نفس الإنسانية أو الشخصية مثلاً، لوجب أن لا يكون ذلك الإنسان أو الشخص موجوداً إلا و هو أب؛ و ليس كذلك لأنّه لا يكون أباً إلا بعد حين؛ فالأبوة زائدة على إنسانيته و شخصيته.

و أيضاً، فلأنّ الأبوة لا تكون معقولة إلاّ مع البنوة، بخلاف الإنسانية و الشخصية فإنّهما يعقلان من غير إضافة إلى بنوة.

و ليست الإضافة عدمية لأنّ الجسمين إذا لم يكونا متحاذيين ثم عرضت لهما المحاذاة بعد ذلك فحينئذ يصحّ حملها عليهما؛ و لو لا حدوث أمرٍ ما صحّ حملها بعد أن لم تكن؛ و لمّا لم تكن اللامحاذاة أمراً وجودياً ليلزم من ذلك أن تكون المحاذاة عدمية^٨، فالمحاذاة أمر وجودي؛ و ذلك يدلّ على كون الإضافة غير عدمية، و لأنّ الأبوة لو كانت عدمية لكانت اللأبوة وجودية، لكنّها عدمية فالأبوة وجودية^٩.

و أمّا أنّ وجود الإضافة هل هو في الأعيان أو في الأذهان، فسيأتي الكلام

١. ب: مقوم.

٢. نسخهـا: و يلزم. برای روشن شدن مطلب عبارت بین دو قلاب از الشارع ص ٢٧٢ سطر ٤ نقل شده است.

٣. ش: - لا مقوماً له و يلزم من هذا أن يكون المضاف ... إذا كان المضاف مجهولاً.

٥. ن: - إلى.

٤. ش: فقط / د: قد.

٧. همان، ص ٢٧٢.

٦. ش: و المضاف.

٩. همان، ٢٧٢.

٨. ن: عدمه.

عليه في الأمور الاعتبارية^١.

والذي يدل على عرضية الإضافة، تبدّلها و تغيّرُها مع بقاء موضوعها بحاله فهي عرض، لكنّها عندهم أضعف الأعراض^٢.

واعلم أنّ الإضافة قد تعرض لجميع المقولات: أمّا للجواهر فمثل الأب و الابن؛ و أمّا للكّم المتصل فمثل الطويل و القصير؛ و في الكّم المنفصل مثل القليل و الكثير؛ و أمّا للكيف فمثل الأحرّ و الأبرد؛ و أمّا للإضافة فمثل الأبعد و الأقرب؛ و للأين كالأعلى و الأسفل؛ و للمتى كالأقدم و الأحدث؛ و للوضع كالأشدّ انتصاباً و انحناءً؛ و للملك كالأعزى و الأكسى؛ و للفعل كالأقطع و الأجزم^٣؛ و للانفعال كالأشدّ تسخّناً و تبرّداً^٤.

و قد أورد بعضهم على قولهم: «إنّ المتضايفين وجودهما معاً لا يعقل مفهوم أحدهما إلّا مع مفهوم الآخر»، أنّ العلة و المعلوم متضايفان، لأنّه لا يعقل مفهوم أحدهما مع مفهوم الآخر و كيف يصحّ هذا التضايف مع قولهم: «إنّ العلة تتقدم على المعلوم»؟ فإنّ هذا التقدم ينافي تضاييفهما في التعقل.

و الجواب أنّ لكل واحد من العلة و المعلوم ذاتاً مخصوصة و هويةً معينة؛ ثم إنّه عرض لأحدهما إضافة العلية و للآخر إضافة المعلولية؛ فالتقدم الحاصل إنّما هو لهوية العلة و ذاتها، لا من حيث كونها علة بل من حيث الذات؛ و كذلك التّأخّر إنّما هو للذات المعلولة، لا من حيث كونها معلولة بل من حيث الهوية و الذات؛ فالمتضايفان الحقيقيان اللذان هما معاً من غير تقدّم و لا تأخّر، هما العلة و المعلوم العارضان للذاتين لا المعروضان^٥.

الكلام^٦ في مقولة الأين

عرّفوه بأنّه كون الشيء في المكان. و زعموا أنّ هذا الكون ليس هو نفس

١. همانجا: در فصل چهارم از امور اعتباری بحث هو اهد شد.

٢. ن: الأخرم (نسخه بدل): الأجزم.

٣. همانجا.

٤. الباحث الشرقي، ج ١، ٥٦٥ - ٥٦٦.

٥. ن: المعارضين ... المعارضين.

٦. ن: - الكلام.

الإضافة بل هو معنى يعرض له الإضافة؛ كما يكون السواد في ذاته ماهيةً و الإضافة إلى محلّه عرض له^١.

و فرّقوا بين كون الشيء في المكان وبين كون السواد في المحل، بأنّ السواد وجوده في نفسه هو وجوده لمحلّه وليس كون الشيء في المكان كذلك؛ لأنّ وجود الشيء في نفسه لا يكون هو وجوده في مكانه؛ إذ لو كان كذلك لوجب بطلان وجود الشيء إذا انتقل عن مكانه وحصل له وجود آخر غير الأول؛ فكان يلزم أن يصير المعلوم بعينه مُعاداً أيضاً؛ وقد بينّ استحالته^٢.

و كون الشيء في المكان ليس هو كونه في الأعيان؛ لأنّ كون الشيء في الأعيان هو نفس وجوده وليس كون الشيء في المكان نفس وجوده؛ ولو كان كذلك لكان كونه في الزمان أيضاً نفس وجوده، ولزم من ذلك أن يكون لشيء واحد وجودات كثيرة بحسب إضافاته إلى أمور كثيرة، وليس كذا^٣.

و ليس هذا الكون عندهم نفس الوجود، لأنّ الكون جنس للأيون وليس الوجود نفسه جنساً؛ [قالوا]^٤؛ وإذا قلنا: وجود الشيء في المكان، يكون معناه عندهم وجود كون الشيء في المكان^٥.

و الأين [منه ما هو أول حقيقي]^٦، ككون^٧ الشيء في مكانه الخاص به^٨ و هو الذي لا يوسع^٩ معه فيه غيره، ككون الماء في الكوز أو زيد في المكان الذي يشغله بمماسسته^{١٠}.

و منه أين ثان^{١١} غير حقيقي، ككون زيد في البيت الذي لا يشغله بمماسسته^{١٢}.

١. الشارع، ص ٢٧٢.

٢. د: تبيين.

٣. همانجا.

٤. همانجا.

٥. همان: + قالوا.

٦. م: فإذا.

٧. همانجا.

٨. الشارع (ص ٢٧٢) و البماز (١٢٧): ما هو أول حقيقي؛ م: ما يكون أولي و هو حقيقي؛ ش، ب، ن: ما يكون أولي حقيقي. (مصحح علاؤه بر الشارع و البماز، به قرينة «ثان غير حقيقي» كه در سطر بعد آمده است، عبارت متن را ترجیح داده است).

٩. د: فكون.

١٠. ب: به.

١١. ب: لا يتسع / د: لا يوسع به.

١٢. م: بمماسسة.

١٣. م: بمماسسة.

١٤. همان: غير أول.

ومنه أبعد^١ من ذلك، ككونه^٢ في الدار.
ومنه أبعد من ذلك، ككونه في المدينة؛ أو أبعد من ذلك، ككونه في الإقليم
أو في المعمورة أو في العالم^٣.
فجميع هذه أينات^٤ غير حقيقية؛ فإذا سئل عن زيد: أين هو؟ يصح أن
يجاب بكل واحد من هذه الأينات^٥، فيقال إنه في العالم أو المعمورة أو في الإقليم
أو في المدينة وغير ذلك.

و^٦ من الأين، ما هو عام، ككون الشيء في المكان مطلقاً.
ومنه، ما هو خاص، ككونه في الهواء مثلاً.
ومنه، ما هو شخصي، ككون زيد في المكان المشار إليه.
و زعموا أن الأين فيه تضاد؛ فإنَّ كون الشيء عند المحيط في غاية البعد
عن الكون عند المركز؛ فيصح تعاقبهما على موضوع واحد.

و يكون في الأين أشدَّ وأضعف؛ فإنَّ الشيء قد يكون أتمَّ فوقية من شيء
آخر؛ والشيء الواحد قد يصير أشدَّ فوقية بعد ما لم يكن كذلك؛ وليس معنى هذا
أنَّ أينا واحداً بعينه يشتد بعد الضعف، بل معناه أنَّ الأضعف فوقية تبطل عنه
تلك الفوقية ويحصل الأشد فوقية، كما ذكرناه في السواد الشديد والضعيف^٧.

الكلام^٨ في مقولة المتي

وهي تعرض للشيء بسبب نسبته^٩ إلى الزمان وكونه فيه، أو في طرف
منه وهو «الآن»؛ فإنَّ كثيراً من الأشياء التي تقع في الآن يصح أن يسأل عنها
أيضاً، كما يسأل عن الواقعة في الزمان^{١٠}.
والفرق بين «الزمان» و «الآن»^{١١} أنَّ الزمان مقدار يقبل التجزئة وليس
الآن كذلك^{١٢}.

- | | |
|--------------------------------|-----------------|
| ١. د: - ومنه أبعد. | ٢. د: ككون. |
| ٣. الباحث الشرقية، ج ١، ص ٥٧٩. | ٤. م: أشياء. |
| ٥. د: الأشياء. | ٦. د: - و. |
| ٧. الشارع، ص ٢٧٤. | ٨. ن: - الكلام. |
| ٩. د: نسبة. | ١٠. همانجا. |
| ١١. ب: الأين. | ١٢. همانجا. |

و لما كان الأين منقسماً إلى حقيقي و غير حقيقي، فكذلك المتي تنقسم إلى حقيقي، ككون الشيء في الزمان المطابق لوجوده الغير الفاضل عنه، ككون الخسوف في الساعة الأولى من الليل؛ و أمّا الغير الحقيقي، فككون الخسوف في ليلة الأحد؛ أو أبعد، ككونه في شهر رجب؛ أو أبعد، ككونه في سنة ثمان و ثمانين و ستمائة^١؛ أو أبعد، ككونه في دور كذا أو قرآن^٢ كذا.

و فرّقوا بين «الأين الحقيقي» و «المتي الحقيقي» بأنّ الأين الحقيقي المعيّن لا يمكن أن ينسب إليه في الحالة الواحدة أكثر من واحد، و أمّا المتي الحقيقي المعيّن فيمكن أن ينسب إليه أكثر من واحد، و يكون كل واحد في ذلك الزمان على سبيل المطابقة.

و المتي قد يكون عامّاً ككون الشيء في الزمان مطلقاً، و قد يكون خاصّاً ككون الشيء في الزمان الخاص أو المشار اليه.

و الأبحاث المذكورة في الأين و هو أنّ^٣ كون الشيء في المكان لا يكون هو كونه في الأعيان، و ليس الكون نفس الوجود، بعينه ذكره في^٤ متي. و الأشياء قد يكون لها متي بالذات كالحركات؛ و أمّا المتحرّكات^٥ فمن حيث ذواتها و جواهرها فلا متي لها و من حيث حركتها فلها ذلك، و جواهرها واقعة في الزمان بالعرض^٦.

و يجب أن يزداد^٧ في تعريف الزمان، حيث يقولون: إنّ مقدار الحركة من جهة التقدم و التأخر المجتمعين في الذهن^٨، أنّه مقدار حركة الفلك أو الحركة الدائمة أو أظهرها و أشدها؛ و إلا انتقض التعريف بكل^٩ حركة في عالم

١. با توجه به مستندات قوی مبنی بر این که شهرزوری این کتاب را در ٦٨٠ به پایان برده است، نباید این تاریخ مربوط به زمان نگارش این بخش از کتاب تلقی شود بلکه آن را مثالی برای «آبعد» آورده است.

٢. ش: قرار.

٣. م: - أن.

٤. م، ب: الحركات.

٥. ن: يرا.

٦. ش: كل.

٧. المتأخر، ص ٢٧٤.

٨. ب: - الذهن.

العناصر^١، فإن^٢ التعريف يتناولها مع أن مقدارها ليس بزمان^٣.
فهاتان المقولتان و هي الأين و العتي، سؤالان عن الكون في المكان و
الزمان؛ فسعوا الكون في المكان بـ«الأين» و هو سؤال عنه؛ و سعوا الكون في
الزمان بـ«العتي» و هو سؤال عنه تخصيصاً منهم لاسم السؤالين بجوابيهما
على سبيل التجوّن.

الكلام^٤ في مقولة الوضع

و هي هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه، بعضها إلى بعض، نسبة
تختلف تلك الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات، كالقيام و القعود و الاستلقاء و
الانبطاح و التربيع و غير ذلك من الهيئات المختلفة.
و «الوضع» اسم مشترك يطلق و يراد به أحد المعاني الثلاثة:
الأول، هو هذه المقولة.

و الثاني، الوضع المذكور في الكمّ المتصل و معناه قريب من معنى هذا
الوضع الذي هو المقولة؛ لأنّ الوضع الكمّي هو الذي يمكن أن يفرض له أجزاء
متصلة، مع ثبات يمكن أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من الآخر؛ و مع هذا
القرب الذي بين الوضعين فرّقوا بينهما بأنّه ليس للكمية و لا لأجزائها
المفروضة جهات بالذات بل بالعرض، بسبب وجودها في الجسم؛ بخلاف
الجسم و أجزائه المفروضة، فإنّها لذاتها لها الجهات.

و أنت فقد^٥ عرفت أنّ الجسم نفس^٦ المقدار، و على هذا لا يتمّ هذا الفرق.
و الثالث من الوضع، هو المشار إليه إشارة حسّية كيف ما كان، سواء
كان له أجزاء أو لم يكن له أصلاً، كالنقطة^٧.

قالوا^٨؛ إنّ الوضع ليس هو نفس الأين^٩؛ لأنّ الفلك الأعلى له وضع و لا أين

٢. ش: - فإنّ.

١. هـانجا.

٤. ن: - الكلام.

٣. هـانجا.

٦. ش: - نفس.

٥. د: قد.

٨. المشارع، ص ٢٧٦.

٧. الباحث، ص ٥٨٢.

٩. ش: للأين.

له، و كذلك كل جسم يتحرك على مركز نفسه له وضع متبدّل و ليس له أين متبدّل^١.

و قسّموا^٢ الوضع إلى ما يكون بالقوة و إلى ما يكون بالفعل. ثم الذي يكون بالفعل، قسّموه إلى ما يكون بالطبع و إلى ما لا يكون كذلك؛ أمّا الذي يكون بالفعل و الطبع، فهو كوضع الأرض من الفلك؛ فإنّ الحيّز الذي لكل واحد منهما متميّزٌ بالطبع؛ و الذي يكون بالفعل دون الطبع، فهو كوضع ساكن البيت من البيت؛ فإنّ ذلك الوضع للساكن و البيت حاصل بالفعل، و اختلاف حيّزَيْهما لا يكون اختلافاً طبيعياً.

و أمّا الوضع الذي يكون بالقوة فهو كتوهمّ قرب دائرة قطب الرحي من قطبها و نسبتها إلى دائرة الطوق البعيدة؛ مع أنّه لا دائرة هناك بالفعل و لا وضع إلاّ بالقوة التوهّمية^٣.

و زعموا^٤ أنّ الوضع يقبل الأشدّ و الأضعف، كالأشدّ انتصاباً و انحناء. و فيه تضاد، فإنّ الإنسان القائم الذي رأسه إلى السماء و رجلاه إلى الأرض إذا انتكس حتى صارت رجلاه إلى السماء و رأسه إلى الأرض فهاتان الهيئتان تعاقبتا^٥ على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف فهما ضدان، و هكذا الاستلقاء و الانطباع.

الكلام^٦ في مقولة الجدة و يسمى بـ«الملك» أيضاً

و قد قال الشيخ في الشفاء: إنّ هذه المقولة لم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها و^٧ [لا أحد]^٨ الأمور المجعلولة كالأنواع لهذه المقولة أنواعاً لها، و لا علم لي أنّ مقولة الجدة جنس لتلك الجزئيات^٩.

١. همانجا.

٢. المشارع، ص ٢٧٦: إلّا بالتوهم أو بالقوة.

٣. ن: تعاقبا.

٤. ب: أو.

٥. - الكلام.

٦. الشفاء: لأحد: نسخه ما: لأحد. أين ينده «لأحد» را درست می دانم.

٧. همان، ص ٢٣٥.

ثم قال: «و يشبه أن يكون غيري يعلم ذلك فمن أراد معرفتها فليأتأمل ذلك^١ من كتبهم»^٢.

والجدة هي كون الجسم في محيط إمّا بكلّه أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، كالتسلّح والتختم والتنعّل ولبس القميص.

فمن الجدة ما يكون طبيعياً ذاتياً، كحال الإنسان بالنسبة إلى إهابه. ومنها ما يكون عرضياً غير طبيعي، كحال الإنسان عند قميصه وخاتمته. فهذه المقولة تتمّ بشرطين:

أحدهما، الإحاطة بالشّيء إمّا بكله أو ببعضه.

وثانيهما^٣ انتقال المحيط بانتقال^٤ المحاط؛ فإذا وجد أحد الشرطين دون الآخر، كالذي وضع قميصه على رأسه فإنّه وإن انتقل بانتقاله إلّا أنّه لا يحيط به؛ أو كالذي قعد في بيت فإنّ البيت وإن كان محيطاً به إلّا أنّه لا ينتقل بانتقاله، فلا يكون ذلك من مقولة الجدة.

والشيخ اعتبر هذين الحديّين في النجاة^٥ دون الشفاء. ونقل عنه ذلك بعض المتأخرين^٦، وإن كان في بعض كتبه لم يشترط الإحاطة.

وبعضهم يعبر عن مقولة الجدة والمك بمقولة «له»^٧، فيقسمونه^٨ حينئذ إلى طبيعي مثل كون القوى للنفس؛ وإلى اعتباري خارجي مثل كون الفرس لزيد؛ ولكن هذا المعنى يخالف المعنى المذكور في الجدة^٩.

الكلام^{١٠} في مقولة أن يفعل

وهو كون الجوهر بحالة يحصل منه أثر في غيره أثراً^{١١} غير قارّ الذات.

١. همان: هنالك.

٢. همانجا.

٣. ط: المحيط بانتقال.

٤. الثاني.

٥. مطلب در النجاة یافته نشد.

٦. معلوم می شود شهرزوری نیز از دیگران نقل کرده است.

٧. ش: فيقسموه.

٨. د: له.

٩. ن: -الكلام.

١٠. الشارع، ص ٢٧٧.

١١. ن: أثر؛ الشارع: أثر.

بل لا يزال ذلك الأثر في التجدد و التصرُّم، كالتسخين مادام يتسخن^١، و التقطيع^٢ مادام يقطع، و التسويد مادام يتسود^٣.

الكلام^٤ في مقولة أن ينفع

و هو كون الجوهر متأثراً عن غيره تأثراً غير قارّ الذات، كالتسخن^٥ و التبرّد و التقطّع و التسود، لا كالسخونة و البرودة؛ فإنّ الأثر الحاصل القارّ الذات بعد فراغ الفاعل و المنفعل من تجدد التأثير و التأثير، لا يسمّى تحريكاً و لا تحركاً؛ فانتتهت السخونة و البرودة و التسود إلى سخونة و برودة و سواد قارّ الذات بعد وقوف الحركة؛ فيكون من مقولة كيف لا من مقولة^٦ أن ينفع؛ وإنما يكون منه مادام في الحركة^٧.

و اسم «أن يفعل» و «أن ينفع» لِهاتين المقولتين أولى من اسم «الفعل» و «الانفعال»، لصحة وقوع الفعل و الانفعال على الأثر الحاصل بعد وقوف الحركة، كما يقعان على التأثير و التأثير حال الحركة و هو المختص به أن يفعل و أن ينفع، فلا يقعان إلّا عليه.

قالوا: في^٨ أن ينفع تضاد: فإنّ اسوداد الأبيض و ابيضاض الأسود المتعاقبين على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف؛ و يقبل الاشتداد و الضعف بحسب شدة الابيضاض، بأن يكون ابيضاض أسرع من ابيضاض و أشدّ تأدية إلى^٩ النهاية^{١٠}.

فإن قلت: إنكم تقولون: إنّ مقولة أن يفعل و أن ينفع لاتقبلان الحركة؛ فكيف يصح^{١١} هذا مع إثباتكم فيهما الشدة و الضعف للذين لا يكونان إلّا بحركة.

٢. د: كالتسخن ... و التقطع.

٤. ن: - الكلام.

٦. ن، ش: - مقولة.

٨. ن، ب: و في.

١٠. ش: في.

١٢. ش: يقع.

١. ن، ب، ش: متسخناً.

٣. همان.

٥. ن: كالتسخين.

٧. الخارج، ص ٢٧٧.

٩. ن: + بين.

١١. الخارج، ٢٧٧.

و أجاب بعضهم بأنَّ الشدة و الضعف في الشيء غير اشتداد ذلك الشيء؛ فإنَّ مقولة أن يفعل و أن يتفعل فيهما شدة و ضعف^١.

و هذا الجواب ضعيف؛ فإنَّ الابيضاض يمكن أن يزيد شدة و سرعة على^٢ التدريب؛ فيكون ذلك سلوكاً من الحركة الضعيفة إلى الحركة الشديدة على التدريب^٣.

و يعنون بقولهم: «إنَّ مقولة كذا تشتد و تضعف»؛ أنَّ منها ما هو شديد و منها ما هو ضعيف؛ فيكون^٤ أحدهما حاصلًا بعد زوال الآخر^٥.

و يعنون بقولهم: «إنَّ العرض لا يشتد و لا يضعف»؛ أنَّ الواحد من الأعراض بعينه لا يمكن أن يكون ضعيفاً ثم يشتد^٦ و ذلك العرض الواحد باقى بعينه كما كان، بل يبطل الضعيف عند حصول الاشتداد و يحصل عرض آخر^٧. فهذا حاصل ما ذكره جماعة المشائين في المقولات العشر و أنواعها و أحوالها.

[كلام صاحب البصائر و السهروردي في حصر المقولات]

و ليس لهم برهان على الحصر في العشر.

و أمّا صاحب البصائر^٨ فقد حصرها في أربعة فقال: الموجود إمّا أن لا يكون

١. همان.

٢. د: مع.

٣. همان.

٤. ن: و يكون.

٥. الشارع، ص ٢٧٨.

٦. ب: شد.

٧. همان.

٨. چنین مطلبی با این صراحت در آثار در دسترس ابن سهلان مثل تهره و دو رساله در منطق به اهتمام مرحوم استاد دانش پژوه چاپ دانشگاه تهران ۱۳۳۷ش و البصائر الثمیریة دیده نمی شود. مثلاً در البصائر، ص ۹۶ گفته است: «الموجود إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا و الجوهر هو الموجود لا في موضوع و العرض هو الموجود في موضوع» و بقیه تقسیم را ادامه نداده است، البته او با صراحت می گوید انحصار مقولات و همچنین جنس حقیقی بودن هر کدام و نیز اینکه یکی جوهر است و بقیه اعراض هیچ کدام برهانی نیست و باید از باب تقلید و حسن ظن پذیرفت (البصائر، ص ۸۸) به هر حال مستند سهروردی در انتساب این موضوع به ابن سهلان در المقامات، ص ۱۴۶ و الشارع، ص ۲۷۸ و به تبع او شهرزوری روشن نیست.

في موضوع أو يكون والأول، هو الجوهر^١ والثاني، - وهو الموجود في الموضوع - هو العرض: إمّا أن لا يكون معقولاً إلا بالقياس إلى الغير؛ أو لا و الأول، هو الإضافة؛ والثاني، إمّا أن يوجب لذاته التجزي والنسبة^٢ وهو الكم؛ أو لا يوجب وهو^٣ الكيف؛ فحصر المقولات في الجوهر والكم والكيف والإضافة^٤.

و زيف الشيخ الإلهي هذا الحصر وأبطله^٥ بخروج الحركة التي هي من أقسام الموجودات عنه؛ فإنّ الحركة لا تدخل تحت الجوهر لأنها عرض؛ و لا تدخل أيضاً تحت الكم فإنّها وإن كان لها تقدّر، فليست^٦ نفس الكم وليس كون الشيء مقداراً هو كونه كمّاً بذاته وليس بكيف لأنّ الكيف هيئة قارّة^٧ ولا كذلك الحركة؛ وليست نفس النسبة، فإنّ الحركة وإن كان تعرض لها نسبة^٨ إلى محلّها كجميع الأعراض المحتاجة إلى المحالّ، ولكن ليس كلّما عرض له نسبة يلزم أن يكون نفس النسبة؛ وإذا خرجت الحركة عن^٩ المقولات الأربع - مع كونها من الموجودات الممكنة - فليس الحصر بصحيح^{١٠}.

ثم إنّ الشيخ^{١١} حصرها في كتبه^{١٢} المعتمدة في خمسة وهي الجوهر والحركة والكم والكيف والإضافة.

قال^{١٣}؛ و وجه ذلك أنّ الموجود الذي يزيد وجوده على ماهيته: إمّا أن لا يكون موجوداً في موضوع وهو الجوهر؛ أو يكون موجوداً فيه، وهو إمّا أن يكون غير قارّ الذات لذاته وهو الحركة؛ أو يكون قارّ الذات وهو إمّا أن لا يكون معقولاً إلا بالقياس إلى الغير؛ أو يكون معقولاً دون القياس إليه؛ والأول، هو الإضافة؛ والثاني، إمّا أن يوجب لذاته المساواة أو التفاوت والتجزي؛ أو لا يوجب؛ والأول، هو الكم؛ والثاني، هو الكيف؛ فقد وقع الكيف في آخر التقسيم

١. ن: الجهر.

٢. ش: - و هو.

٣. ش: إبطاله.

٤. د: قار.

٥. د: من.

٦. مقصود همان شيخ الهی است.

٧. همان

٨. ن: - و.

٩. الشارح، ٢٧٨.

١٠. د: مقدار.

١١. ب: بسببه.

١٢. الشارح، ٢٧٨.

١٣. د: حصر النسبة.

فهو يمتاز عن كل واحد من أطراف التقسيم بقيد، فبقيد «الهيئة» يمتاز عن الجوهر؛ وبكونه «قارَ الذات» عن الحركة؛ وبكونه «يعقل لا بالقياس إلى الغير» عن الإضافة؛ وبكونه «لا يوجب التجزي» عن الكم؛ فقد اشتمل تعريف الكيف على أمور تفصله عن جميع المشاركات التي بين المقولات الأربع^٢.

وأما الأَيْن^٣ و المتى و الوضع و الجدة، فليست بخارجة عن هذه الخمسة، بل هي داخلة تحت الإضافة؛ فإنَّها لاتعقل إلَّا بعد تعقل الإضافة؛ فالإضافة هي الذاتي الأعم في الكل، فهي الجنس العالي لهذه الأشياء.

فإنَّ «متى» عبارة عن نسبة الشيء إلى زمانه؛ فمتى غير معقول إلَّا بهذه النسبة؛ ولو أخذ كل واحد من الشيء و الزمان وحده لم يمكن تصوُّر متى حتى تتصور النسبة التي^٤ بينهما؛ فبوضع^٥ نسبة الشيء إلى زمانه تصير متى موضوعاً؛ و برفعها تصير مرفوعة؛ فماهية متى تتحقق عند تحقق الشيء، و الزمان، و النسبة؛ فالنسبة^٦ هي الذاتي الأعم؛ و كل ذاتي إمَّا جنس أو فصل جنس؛ فالنسبة هي الجنس العالي لا متى.

وكذلك «الأَيْن»؛ فإنَّه عبارة عن نسبة الشيء إلى المكان؛ فالأَيْن^٧ لاتتحقق إلَّا بتصور الشيء، و المكان، و النسبة التي بينهما؛ فكل^٨ واحد من الشيء المتمكن و المكان ليس بأَيْن وحده؛ بل الأَيْن هو نسبة أحدهما إلى المكان، فيفتقر في تصوُّر الأَيْن إلى تصور الشيء، و المكان، و النسبة؛ فإذا وضعت النسبة بينهما حصل الأَيْن؛ و إذا ارتفعت ارتفع الأَيْن^٩؛ فالنسبة^{١٠} لا محالة مقوِّمة للأَيْن و هي ذاتية أعم منه؛ فالنسبة على هذا التقرير هي الجنس العالي لا الأَيْن.

٢. ن: الأربعة؛ الشارع، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

٤. ش: إلَّا هذه.

٦. د: - التي.

٨. د: م: و النسبة.

١٠. ش، د: و كل.

١٢. ش: و النسبة.

١. ن: إلَّا.

٣. د: الآن.

٥. د: لم يكن.

٧. د: فوضع.

٩. م: و الأَيْن.

١١. م: المين.

و كذلك «الوضع»؛ فإنه لا يمكن أن يُعَقَّل إلا بنسبة^١ الأجزاء^٢؛ و كل ما لا يعقل إلا بالنسبة، فالنسبة ذاتية له أعم.

و كذلك الحال في «الجدّة» التي هي هيئة تعرض للجسم المحاط بالنسبة إلى المحيط؛ فالنسبة إذا ارتفعت ارتفعت^٣ هذه المقولات الأربع، و لا يعقل كل واحد منها إلا بالنسبة؛ فهي ذاتية للكل أعم منها؛ فلا تكون هذه المقولات الأربع أجناساً عالية، بل الجنس ما يعتمدها و يشتملها عموماً ذاتياً و هي النسبة؛ فالنسبة هي الجنس العالي.

و أمّا الأكوان المذكورة، فلا يخلو إمّا أن تكون معلومة أو مجهولة؛ فإن كانت معلومة، فإمّا أن تكون نفس الإضافة أو غيرها؛ فإن كانت الأكوان نفس الإضافة، فهي نفس المقولة التي ذكرناها أنّها نسبة الشيء إلى المكان، أو الزمان، أو الأجزاء، أو إلى المحيط؛ و إن كانت غير الإضافة و كانت متقومة بها^٤، فالإضافة هي الذاتي الأعم فهي نفس المقولة.

و إن كانت الأكوان التي هي غير الإضافة غير متقومة بالإضافة^٥ و كانت ماهيته^٦ قارّة و ليست بكم، فتعيّن أن تكون كيفية لا مقولات أخرى زائدة على ما ذكرناه.

و إن كانت هذه الأكوان مجهولة، فلا يجوز أن تكون أجناساً عالية، فإنّ الجنس - على ما عرفت - ذاتي للنوع^٧؛ و الذاتي يستحيل أن يكون مجهولاً و النوع الذي هذا ذاتيته معلوماً.

و قول^٨ بعضهم: إنّ هذه الأربع لا يجوز أن تكون نسبة، لأنّ النسبة لا يشترط فيها الإضافة إلى الزمان و المكان و غيرهما من النسب المخصوصة.

١. ش: بالنسبة.

٢. ب، هـ: الآخر / د: - الأجزاء.

٣. ب: - ارتفعت.

٤. ابن كمونه، ص ٦١١.

٥. د: لها.

٦. د: - هي الذاتي الأعم فهي نفس المقولة ... هي غير الإضافة غير متقومة بالإضافة.

٧. ب: هيئة.

٨. صحيح «قال» است أمّا شهرزوري مكرر در چنین مواضعی، کلمه «قول» را به کار برده است.

و الجواب أنَّ الإضافة تعمّ هذه المقولات الأربع وكل واحد منها أخص من مطلق الإضافة؛ وكل خاص تحت عام لا بدّ وأن يشترط فيه أمر غير موجود في العام؛ وإلا لما كان بينهما عموم و خصوص؛ والنسبة لما كانت داخلة في مفهوم الكل، فيجب أن يكون في كل واحد مفهوم زائد على نفس النسبة؛ فإن لجؤاً^١ إلى الفرق بين النسبة والإضافة، فقد يتناضعف هذا الفرق وأن النسبة والإضافة واحدة.

وأما مقولة أن يفعل وأن يتفعل، فهما داخلان في مقولة الحركة، لأنّ حاصلهما راجع إلى التحريك والتحرّك ولا بدّ فيهما من الحركة؛ لكنّها إذا أضيفت إلى الفاعل تسمّى «أن يفعل» وإذا أضيفت إلى المنفعل تسمّى «أن يتفعل».

وقول بعضهم: إنّ «أن يفعل» لا تدخل الحركة في مفهومه، لأنّ الذي يكون^٢ في أن يفعل فاعتبار فعله غير اعتبار الحركة^٣.

وليس هذا بصحيح؛ لأنّ الذي هو في أن يفعل ليس هو ذاته؛ ولا هو أن يفعل باعتباره هيئة قارّة؛ فيجب أن يكون أن يفعل باعتباره أمر يحصل عنه أثر في غيره أثراً غير قارّ الذات وذلك هو الحركة؛ فبالضرورة تكون الحركة داخلة في مفهوم أن يفعل لا حركة أخرى تلحق ذات الفاعل، بل نفس الحركة [الحاصلة]^٤ في المنفعل؛ فتكون هذه الحركة لها مدخل في مفهوم أن يتفعل وهي بعينها أيضاً لها مدخل في مفهوم أن يفعل باعتبار آخر؛ ولأنّ السكّين الموصوفة بأن يفعل إذا كان لها حركة أخرى تتحرّك وتحرّك أجزاء المنقطع إلى الانفصال فيكون السكّين بالنسبة إلى حركة أجزاء المنقطع في أن يفعل؛ ويكون المنقطع نفسه^٥ في أن يتفعل؛ والسكّين أيضاً بالنسبة إلى اليد المحرّكة لها في أن يتفعل؛ واليد في أن يفعل^٦؛ ولا تكون اليد باعتبار حركة نفسها في أن يفعل؛ بل تكون

١. د: لجوا.

٢. المشارع، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

٣. ب: يكون.

٤. همة نسخها: الحاصل.

٥. ب: بعينه.

٦. د: - واليد في أن يفعل.

باعتبار ما يحصل منها الحركة في أمر آخر في أن يفعل؛ و ذلك الأمر باعتبار ما يحصل فيه من الأثر الغير القارّ في أن يتفعل؛ فيجب دخول الحركة في مفهوم في أن يفعل و أن يتفعل؛ و تلك الحركة إنّما هي حركة ما يتفعل؛ لا حركة أخرى لمن يفعل^١.

فائدة^٢

في الشدة و الضعف التي في المقولات^٣

جرت عادة الحكماء المشائين أن يذكروا أيّ المقولات قابلة للشدة و الضعف و أيّها لا يقبلها.
و اعلم أنّ الشدة كمالية و تمامية في نفس الماهية؛ و الضعف إنّما هو نقص فيها.

و قالوا: و هذه الكمالية هي التي يدلّ عليها في جميع اللغات بحرف المبالغة، كما يقال في لغة العرب: «إنّ هذا الماء أحرّ من هذا أو أبرد»، و «هذا المقدار أطول من ذلك أو أقصر»؛ و حروف المبالغة تدلّ في لغة العرب بالوضع الأول^٤ على القوة على الممانعة^٥ ثم نقل عنه إلى هذا المعنى الثاني.

و اعلم أنّ المشائين يزعمون أنّ كل شيء اشتدّ، كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة و أمثال ذلك، فإنّ السواد الضعيف و غيره بطل، و حصل بدله سواد أشدّ و بياض أشدّ من الأول؛ و الاختلاف الذي بين الشديد و الضعيف عندهم بالنوع^٦.

و احتجّوا بأنّ السواد^٧ و الحرارة مثلاً، إذا اشتدّا^٨، فذلك التغيّر الحاصل

١. المتنازع، ص ٢٧٨ - ٢٨٤؛ ابن كمونه، ص ٦١١.

٢. ن: - فائدة.

٣. حان، ص ٢٩٢ - ٣٠٢.

٤. د، ب: أنّها.

٥. ن، ب: أنّ.

٦. د: + يطلق.

٧. ش، ب: - و.

٨. هانجا.

٩. د: المخالفة.

١٠. ن، ب، ه: اشتدّ.

١١. ش: أو.

في السواد^١ ليس بعارض؛ وإلا لما كان الاشتداد في نفس السواد^٢ و الحرارة؛ وإذا^٣ لم يكن الاختلاف و التغير بعارضٍ تعين أن يكون بفصلٍ، و يلزم أن يكون الاختلاف الذي بين الشديد و الضعيف اختلافاً نوعياً.

و هذا الاحتجاج ليس بصحيح، لأنَّ السواد ما تغيَّر، بل المتغيَّر هو المحل بتوارد أشخاص من السواد عليه؛ ثم تلك الأشخاص المتواردة على ذلك المحل لايجوز أن يكون المميِّز بينها فصلاً ذاتياً، فإنَّ الشدة و الضعف لايتغيَّر فيها جواب ما هو. و لايجوز أن يكون المميِّز أيضاً عرضياً خارجاً، وإلا لما كان الاختلاف^٤ في نفس السواد؛ بل بالكمالية^٥ و النقص؛ و الكمالية لا تكون خارجة عن ذات السواد، فإنَّه ليس في الأعيان كماليةً و سواد، بل السواد و الكمالية طبيعة واحدة متحدة؛ فلا يكون هذا السواد أشدَّ من ذلك السواد بأمر زائدٍ على الأسودية، بل يكون نفس السواد. و ليس معنى قولنا: «إنَّ السواد الفلاني أشدَّ» أنَّه يبقى بعينه و يشتدَّ؛ بل يبطل السواد الأول الضعيف و يحصل سوادٌ آخر أشدَّ منه؛ فإنَّ السواد الضعيف لو كان ممَّا^٦ يشتدَّ بانضمام شيء آخر، فذلك إن لم يكن سواداً، فلا تكون الشدة في نفس السواد و قد فرضنا الشدة فيها؛ و إن كان المنضمَّ سواداً، فيلزم اجتماع سوادين في محل واحد من غير أن يكون بينهما مميِّز و هو محال؛ و على تقدير اجتماعهما فلا يكون أحدهما أشدَّ^٧.

[هل الاختلاف بالشدة و الضعف اختلاف نوعي؟]

و أمَّا^٨ احتجاجهم على أنَّ اختلاف الشدة و الضعف اختلاف نوعي، بأنَّ ذات الشيء إن كانت هي الزائدة، فالناقصة و المتوسطة لا تكونان نفس الزائدة، فلا تكونان نفس ذات الشيء^٩، بل يكون ذلك نوعاً^{١٠} آخر؛ و كذلك إذا كانت ذات

٢. د: - في نفس السواد.

١. د: + و.

٤. ن، ش، ب: الاشتداد.

٣. د: إن.

٦. ب: اشتدَّ.

٥. د: الكمالية.

٨. الشارع، ص ٢٩٤.

٧. ش: إنَّما.

١٠. ش: + إن كانت هي.

٩. د: أمَّا.

١١. د، ش: نوع.

ذلك الشيء هي الناقص أو المتوسط فلا يكون الآخران هو نفس ذلك الشيء أيضاً، بل نوع آخر مخالف له؛ وهذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح و أما في النوع الواحد فليس بصحيح؛ فإنَّ للخصم أن يقول:

إنَّ الحقيقة النوعية ليست واحدة من الثلاثة بل النوع [هو] الجامع للزائد و الناقص و المتوسط؛ و لا يشترط في الأنواع ما يختص كل واحد واحد؛ فإنَّ الإنسانية ليست نفس زيد و عمرو و بكر و لا الذكر و الأنثى، بل النوع هو الذي يعم الكل^٢.

فالخطاء إنما وقع لهم من أخذ الكلّي مكان الجزئي.

و ما ذكروه من اختلاف الأنواع بحسب الشدة و الضعف، يتوجه مثله في المقدار؛ فإنَّ المشائين و إن منعوا فيه الشدة و الضعف، ما منعوا الزيادة و النقصان و المساواة فيه؛ فإنَّ هذه و إن امتنعت على الذات الواحدة بالشخص، فلا تمتنع على النوع الواحد المقداري؛ و حينئذ يقول القائل: كما قلتم إنَّ امتياز السواد الشديد عن الضعيف لا يجوز أن يكون بعرضي^٣ فيكون بفصل، فهكذا يلزمك^٤ في المقدار؛ فإنَّ الزائد منه، ما زاد على الناقص بعرضي^٥ و إلا لما كانت الزيادة في نفس المقدار؛ فيجب على هذه القاعدة أن يكون المميّز بينهما هو الفصل و يلزم أن يكون كل مقدار كبير^٦ نوعاً و كذلك الصغير، و أنتم لاتقولون به؛ فإنَّ الذي يمتاز به أحد المقدارين، يساوي الحقيقة المقدارية و قد يكون مساوياً له في خصوص المقدار؛ و إذا كان كذلك فلا يجوز أن يكون قدر منه مقداراً و قدر^٧ آخر ليس بمقدار؛ فالفصل المفروض فصلاً مقسماً للطبيعة المقدارية هو عرضي لها.

فإن كان اختلاف الشدة و الضعف اختلافاً نوعياً و جب أن يكون اختلاف الزائد و الناقص في المقدار اختلافاً نوعياً، لاستواء الحجة بالنسبة إليهما؛ و إذا

١. همان، ص ٢٩٦؛ + هو.

٢. همان، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

٣. د: بعرض.

٤. د: يكركم.

٥. د: بعرض.

٦. ه: كثير.

٧. ه: قدراً منه مقداراً و قدراً.

لم يجب أن يكون الاختلاف بحسب الزيادة و النقصان اختلافاً نوعياً، وجب أن يكون في الشدة والضعف كذلك.

على أننا نقول: لا يمتنع أن يتأذى السلوك^١ بحسب الاشتداد والضعف إلى واسطة تُخالف الطرفين بالنوع، كالحمرة التي بين السواد والبياض؛ فإنَّ العقل يحكم بأنَّ الحمرة لا تكون سواداً ولا بياضاً ضعيفاً؛ بل للسواد^٢ والبياض بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة بين أول الشروع وآخره؛ فإذا خرج عنهما فقد خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف و وقع نوع آخر كالحمرة^٣ مثلاً^٤.

إذا عرفت هذا فنقول^٥: إنَّ الشدة والضعف قد يعنى بهما - بحسب ما يدلُّ عليه أداة المبالغة في كل لغة - الكمالية والنقص، وقد ذكرنا أنَّ الشدة في الوضع الأول تدلُّ على الممانعة^٦ والتأني عن^٧ الانفعال. والضعف يدلُّ على خلافه، كقولك: «إنَّ هذا أحلى من ذلك أو أحمض أو أحرَّ أو أسرع»؛ وهذا العرفُ اللغوي إذا وافق البرهان كان مقبولاً، بل يزيده^٨ البرهان ثقةً وطمأنينةً؛ وإن خالفه كان غير مقبول.

والمشاورون الذين يقولون باختلاف الأنواع بحسب الشدة والضعف، قد يتمسكون بالعرف اللغوي إذا توجه عليهم الإشكال؛ فلأجل ذلك أشرنا إلى أحوال العرف ليصعب عليهم الالتجاء إليه؛ فالشدة كما وُجدت - بحسب المبالغة اللغوية - في الأحرَّ والأبرد والأحلى والأحمض، وُجد في الأطول والأقصر الأكبر.

فإن فرَّقوا بأنَّ الزائد والناقص إنما يكون، إذا أُشير إلى قدر به المساواة

١. ش: الشكوك.

٢. ش: د: السواد.

٣. د: كالحجرة.

٤. الشارع، ص ٢٩٦ - ٢٩٨.

٥. همان، ص ٢٩٨.

٦. د: المخالفة.

٧. همان، ص ٢٩٨: التأني عن: ن: الثاني على: التأني على.

٨. الشارع (ص ٢٩٨): يزيد شهادة الجمهور بالبرهان طمأنينةً.

مع زيادة؛ و لا يمكن ذلك في الأشد و الأضعف؛ إلا أن لقائل^١ أن يقول^٢:- على تقدير المسامحة - إن التفاوت الذي بين الثلاثة و الأربعة الذين هما من الكم المنفصل^٣ معقول؛ مع أنهما من الأنواع البسيطة الغير المتقومة بشيء؛ فإن كل نوع من العدد لا يتقوم بما دونه من العدد، كالأربعة لا تتقوم بالثلاثة و لا الثلاثة بالاثنتين، حتى لو فصلت الأربعة في العقل إلى اثنين و اثنين، أو ثلاثة و واحدة؛ بطلت صورة الأربعة و حصلت صورة أخرى. و حينئذ لا يمكن أن يشار إلى قدر به^٤ المساواة، و إلى قدر به التفاوت في هذه الأنواع البسيطة^٥.

و لكن سلمنا لهم أن التفاوت الواقع في جنس الكم يسمى بـ«الزائد و الناقص» و^٦ فيما عداه يسمى بـ«الشدة و الضعف»، إلا أن هاهنا جامعاً^٧ يجمعهما و هو الكمالية و التمامية في نفس الماهية؛ فإنه يعم الزائد و الأشد، كما أن النقص يعم الناقص و الأضعف؛ فإن المقدار التام ما زاد على الناقص بأمر عرضي و لا بفصل لما ذكرنا؛ و التفاوت بين المقدارين إنما هو بنفس المقدار لا غير؛ فالذي زاد به مثل ما ساوى به في الحقيقة؛ فيلزم أن يكون التفاوت بين المقدارين الزائد و الناقص بكمالية المقدار و تماميته و نقصه؛ وكذا الحكم بين السواد التام و الناقص و الحرارة التامة و الناقصة و أمثالهما؛ فإنه لما كان الاشتراك في نفس السوادية و الحرارية^٨، فالافتراق لا يكون في أمر خارج عنهما، و إلا لم يكن الاشتداد و الضعف في نفسهما؛ فالتفاوت لا محالة يكون في نفس السواد و الحرارة و غيرهما؛ و يكون الجامع بين المجموع هي الكمالية و التمامية و النقص في تلك الماهية.

و الكمالية و التمامية و النقص و إن كانت مميزات، فليست بأمور

١. ن: القائل.

٢. مقصود سهروردي است كه گفته است: «فعلی تقدير المسامحة نقول» (همان، ص ٢٩٩).

٣. د: المتصل.

٤. ن: واحد.

٥. همان، ص ٢٩٩.

٦. ب: إلى قدرية.

٧. ش، ب: جامع.

٨. ن: و.

٩. م: الحرارة.

١٠. د: نفس.

خارجية عن الماهية في الأعيان بل هي نفسها؛ فليس^١ في الأعيان سواد و مقدار و كمال، بل كمالية السواد و المقدار في الأعيان هو نفسها؛ و كذا في النقص. هذا إذا^٢ كان السواد و المقدار و غيرها في الأعيان، بكون الكمال و النقصان نفسيهما^٣؛ فإن أخذ^٤ العقل مطلقاً، فلا يكون مشروطاً فيه الكمال و النقص؛ فإن هذه الأشياء إذا أخذت مطلقاً كانت جنساً، و الكمال فصلاً؛ و طبيعة الجنس غير طبيعة الفصل؛ و نحن إذا أطلقنا اسم الفصل على الكمالية و النقص فينبغي أن يعلم أن هذا الفصل يخالف الفصول في الحقائق الأخرى، فإن الفصل هناك لا يجعل الجنس أتم في نفسه و أكمل في حقيقته، كما يكون في السواد و المقدار و الحرارة و غيرها؛ حتى أنهم لو جعلوا هذه الكمالية فصلاً كسائر الفصول يلزمهم أحد الأمرين: إما اختلاف المقادير بالأنواع و حينئذ يكون كل خط طويل نوعاً و كل^٥ قصير نوعاً؛ أو^٦ اختلاف الفصل دون النوع، و كلاهما غير جائز على مذهبه^٧.

[جميع المقولات قابلة للشدة و الضعف و مناقضة المشائين]

إذا عرفت حقيقة الكمال و النقص و الشدة و الضعف، فاعلم أن المشائين يرون أن المقولات بعضها لا يقبل الشدة و الضعف^٨، و ذلك كالجوهر و الكم و النوع الرابع من الكيف و هو المختص بالكميات^٩.

و أما على رأي الشيخ الإلهي^{١٠} فإن جميع المقولات قابلة للشدة و الضعف: أما قبول الكم لذلك، فإن^{١١} المشائين و إن منعوا فيه الشدة و الضعف، إلا أنهم جؤزوا أن يقال في الكم المتصل «إن هذا الخط أطول من ذلك الخط أو أقصر» و

١. د: و ليس. ٢. د: إذا.

٣. ب: + و كذا في النقص. ٤. ن: أخذاً في.

٥. د: كل طويل نوعاً و كل خط. ٦. ش، د: و.

٧. همان، ص ٢٩٩ - ٣٠١.

٨. ش: + فاعلم أن المشائين يرون المقولات بعضها لا يقبل الشدة و الضعف.

٩. همان، ص ٣٠١. ١٠. همان: التلويحات، ص ١٢ - ١٣.

١١. ب: فلان.

«إنَّه أكبر منه أو أصغر»، و لا من معنى لقولهم «أطول» و «أعظم» إلَّا أنَّه أشدَّ طولاً و لا «للتقصير» و «الأصغر» إلَّا كونه أضعف؛ فالطول و العظم نفس الكمالية في ماهية الخط، و القصر و الصغر نفس الضعف فيه؛ و كما كانت الشدة في السواد نفس كمالية لا أمراً زائداً^١، فاشتداد الخط الذي هو الطول لا يكون أمراً زائداً على الطولية، بل هو نفس مقدار الخط الذي لا مفهوم له غير الطول فحسب.

و سبب غلطهم^٢ تنظرهم إلى مفهوم اللغات: فإنَّهم لمَّا وجدوا أنَّه لا يجوز أن يقال إنَّ هذا الخط أشدَّ خطيةً من ذلك الخط^٣ من جهة اللغة و اللفظ، حكموا بأنَّ الخط غير قابل للشدة و الضعف من جهة المعنى الذي هو كمالية الخط، استدلالاً منهم على أنَّ لفظ الشدة إذا لم يطلق على الخط في عرف اللغة، فلا يكون معنى الشدة التي هي تمامية الخط حاصلاً في نفس الأمر.

و ليس هذا الاستدلال بصحيح^٤؛ فإنَّه و إن كان غير جائز من حيث^٥ العرف اللغوي أن يقال: «هذا الخط أشدَّ خطيةً من ذلك» أو «أشدَّ مقدارية» إلَّا أنَّه يجوز أن يقال «إنَّ هذا الخط أشدَّ طولاً من ذلك الخط» و «مقدار هذا الخط أكبر من مقدار ذلك الخط» مع كون الخط نفس المقدار و معنى الطول بعينه هو معنى الخط، على ما عرفت أنَّ الخط هو طول فقط لا عرض له؛ فإذا كانت الشدة في الطول هي بعينها الشدة في الخط و^٦ كان كون هذا المقدار أكبر^٧ من ذلك المقدار هو نفس المفهوم من الشدة، و جاز من جهة العرف اللغوي ذلك المعنى^٨، صح^٩ أن يقال: الكم يقبل الشدة و الضعف؛ فظهر^{١٠} تناقض كلامهم في الكم. و أمَّا قولهم^{١١} إنَّه لو كان في الخطية أشديةً و أضعفيةً، و كان^{١٢} الطويل

٢. الشارع، ص ٣٠١.

٤. همان.

٦. د: و.

٨. ن، ش، ب: و المعنى.

١٠. ن: و ظهر.

١٢. د: فكان.

١. ن: أمر زائد.

٣. د: الخط.

٥. د: حسب.

٧. د: أكثر.

٩. ب: صحيح.

١١. حكمة الإنشائي، ص ٨٧ - ٨٨.

أشدّ من القصير، لَمَّا^١ كان حد الخطية يعتمها.

و جوابه أَنَّهُ لو لزم من شمول الحدّ الذي للخط الطويل و القصير أن لا يكون الكمّ قابلاً للشدة و الضعف، لزم أن لا يكون الكيف قابلاً لهما؛ لأنّه كما عمّ حدّ الخطية للطويل و القصير، فكذلك حدّ البياضية يعمّ الشديد و الضعيف؛ و إذا لم يكن عموم حدّ البياضية دالّاً على عدم قبول الكيف للشدة و الضعف، فكذلك لا يدلّ عموم حدّ الخطية للطويل و القصير على عدم قبول الكمّ للشدة و الضعف^٢. و أنت فقد عرفت في الحدود أنّ الحد إنّما هو للماهية العقلية الكلية و هي تعمّ التامة و الناقصة و المتوسطة؛ فلأجل ذلك يجب أن يكون الحدّ عاماً لجميع تلك الأشخاص.

[مناقضة القول بقبول الكيف للشدة و الضعف دون الكمّ]

و بعضهم^٣ علّل قبول الكيف للشدة و الضعف دون الكمّ، بأنّ الزيادة التي تكون في الكيف - التي تسمّى بـ«الشدة» - لها حدّ تقف عنده، كالسواد و البياض و غيرهما؛ و أمّا الزيادة التي في الكمّ، فليس لها حدّ يقف^٤ يجب الوقوف عنده، كالطول و العظم الذي لا ينتهي إلى حدّ لا يمكن الزيادة عليه؛ فلهذا المعنى حكم بقبول الكيف للاشتداد و الضعف، دون الكمّ.

و الجواب الحقّ أَنَّهُ لا فرق في ذلك بين الكمّ و الكيف؛ فإنّ^٥ الكيف و إن كان الواقع منه في الوجود يجب أن يكون متناهيّاً عند حدّ في الشدة، إلّا أَنَّهُ بحسب الأمر نفسه لا يكون كذلك؛ بل هذه الكيفيات لا ينتهي إلى حدّ في الشدة إلّا و يمكن الزيادة عليه بحسب ذلك؛ و كذلك حكم الكمّ؛ فإنّ الطول و العظم و سائر المقادير، و إن كان الواقع منها في الأعيان متناهيّاً، إلّا أنّها إذا انتهت إلى حدّ في الطول و العظم و الكثرة، ليس لايقبل الزيادة بحسب الأمر نفسه؛ فلا فرق في ذلك بين الكيف و الكمّ.

٢. ش: - و الضعف.

١. «ما» نافيه است.

٤. ن: تقف؛ «يقف» در اینجا فعل نیست.

٣. الفلوجيات، ص ١٢-١٣.

٥. فإنّ.

و لئن سلمنا أنَّ بعض الزيادات في نفس الماهية يجب أن يقف عند حدٍّ لا يتجاوزه؛ و لكن لم نلتم؛ إنَّه يلزم من ذلك عدم قبول الكم للاشتداد و النقص؛ بل الحق أنَّه لا فرق بين الكم و الكيف في وجوب الوقوف عند حدٍّ بحسب الوجود الخارجي و الذهني^١.

و كذا الحال في الكم المنفصل؛ فإنَّ قول المشائين إنَّ العدد لا يشتدُّ و لا يضعف لأنَّه لا يقال عدد كذا أشدَّ من عدد كذا؛ إلَّا أنَّهم يجوزون أن يقال «إنَّ عدد كذا أكثر^٢ من عدد كذا» و العدد و الكثرة واحد؛ فالزيادة في الكثرة التي دلَّت عليها همزة المبالغة هي بعينها الزيادة في العدد؛ لأنَّ الزيادة تكون بأمر آخر زائد^٣ على العددية؛ كما كان الحال في الكيفيات؛ فالناظر في العلوم الحقيقية بعد حصول المعنى العقلي لا يلتفت إلى العرف اللغوي أصلاً.

و الإشكال المذكور في أنَّ الشدة في الكيف لها حدٌّ تقف عنده دون الكم المتصل، و كون ذلك دالًّا على قبول الكيف للشدة و عدم قبول الكم لها و جواب ذلك، يمكن أن يورد بين الكم المتصل^٤ و الكيف؛ و حينئذ يكون الجواب هو الجواب من غير تفاوت؛ فعلم أنَّ الكيف كما قبل الشدة و الضعف، فكذلك قبلها الكم^٥ متصلاً كان أو منفصلاً.

[الجوهر يقبل الشدة و الضعف]

و أمَّا الجوهر فالذي يدل على أنَّه يقبل الشدة و الضعف وجوه:
الأول: إنَّ الحيوان - الذي هو جوهر - حدَّوه بأنَّه الجسم ذو النفس الحساس المتحرك بالإرادة؛ فإذا كانت الحساسية و المتحركة جزءاً من الحد فالذي له الحواس الخمس التامة و التحريك القوي، كالإنسان مثلاً، أشدَّ و أقوى مما للدودة^٦ و البعوضة من الحس و التحريك؛ و كذلك النفس قد يكون في بعضهم أقوى على الإحساس و التحريك من بعض آخر؛ و لو لم يكن الجوهر

١. ابن كموته، هانجا.

٢. ش: أكبر.

٣. ب: زائدة.

٤. د، هـ، ش، ب: المنفصل.

٥. ب: + المتصل.

٦. د: للدودة.

قابلاً للشدة والضعف لم يكن كذلك؛ بل كان ذو الحواس الناقصة والتحريك الضعيف يساوي ذا الحواس الكاملة والتحريك التام القوي، وليس الأمر كذلك. وحد الحيوانية والإنسانية والجوهرية وغيرها وإن كان متساوي النسبة إلى الإنسان والفرس والدودة وغير ذلك، فلا يكون ذلك مقتضياً أن لا يكون بعض الحيوانات أشد من البعض؛ فالحق أن الجواهر العقلية والحيوانية فيها^١ أشد وأضعف، سواء جاز إطلاق لفظ الشدة عليها في العرف اللغوي أو لم يجز.

الوجه الثاني: إن هؤلاء الذين منعوا أن يكون في الجوهر شدة وضعف سلموا أن الجواهر المجردة كالعقول والنفوس أتمّ قواماً وأكمل تجوهرأ من الصور الجوهرية المنطبعة في الجسم والذهن؛ فإن هذين النوعين من الصور المنطبعة جواهر^٢ عندهم، لصديق قولنا: «إنها ماهية لو وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع» عليها، وهو الذي عرّفوا به الجوهر؛ فقد حكموا بأن بين الجواهر كمالية وتامة، وهي معنى الشدة التي كانوا منعوا أن تكون في الجواهر؛ وهذا الوجه وإن كان على مذهب القائلين بجوهرية الصور المنطبعة برهاني، فهو على مذهب من يرى أنهما^٣ أعراض جدلي إلزامي.

الوجه الثالث: إن المتقدمين من الحكماء كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وغيرهم من الأفاضل، كانوا يرون أن جواهر العالم الجسماني كظل وشبح^٤ لجواهر العالم الأعلى الروحاني؛ و مرادهم بكونها ظلاً أنها تكون معلولة لتلك الجواهر العقلية، وجوهر العلة متقدم على جوهر المعلول بالذات لا بالوجود الذي هو أمر اعتباري؛ فإذا كان جوهر العلة أقدم من جوهر المعلول وكان المعلول مستفاداً من جوهر العلة، فالعلة أكمل وأتم من جوهر المعلول، فكيف يتساويان في كمال الجوهرية وتامها؟ فيجب^٥ أن يكون لا محالة جوهر^٦ العلة أكمل من جوهر المعلول، وهو معنى الشدة التي ذكرناها؛ فعلم أن الجواهر

١. م. د - من البعض فالحق أن الجواهر العقلية والحيوانية فيها.

٢. ب: أنها.

٣. د: فهي.

٤. د: جوهر.

٥. د: الشبح.

٦. د: الجوهر.

قابلة للشدّة و الضعف و أنّ بعضها من حيث المعنى أشدّ من البعض الآخر؛ فلا معنى للالتفات^١ بعد ذلك إلى أنّ العرف اللغوي يوافق المعنى العقلي في إطلاق لفظ الشدّة و الضعف على الجواهر^٢ أو يخالف.

خاتمة^٣

في ذكر الصور و عرضيتها^٤

قد ذكرنا أنّ المقولات خمسة: أمّا^٥ الكمّ و الكيف و الإضافة و الحركة، فالأفاضل من المتقدمين و المتأخرين متفقون على كونها أعراضاً؛ و أمّا الصور، فإنّ المتقدمين يقولون بأنّ كل ما ينطبع في شيء يكون عرضاً^٦؛ و أمّا جماعة المشائين فيقولون إنّ المنطبع إنّ^٧ قوّم وجود المحل كالصور الجسميّة و النوعيّة، كانت جواهر؛ و إلّا كانت أعراضاً^٨؛ و نحن فقد بيّنا أنّ هذه الصور لا وجود لها فضلاً عن أن يكون جواهر أو^٩ أعراضاً؛ و على تقدير المسامحة إنّها أمور موجودة غير محسوسة إلّا أنّنا نمنع أن يكون شيء من الأشياء المنطبعة في شيء جوهراً، بل ندعي أنّ كل ما ينطبع في شيء عرض.

فإن استدللتم على جوهرية الصور بلزومها و عدم خلوّها عن الجسم، فذلك لا يدلّ على جوهريتها؛ فإنّ من الأعراض ما يلزم و لا يفارق؛ و كذلك الجسم لا يخلو عن مقدار و شكل و وحدة و كثرة، مع أنّها أعراض عندكم.

فإن قلتم: إنّها إنّما كانت أعراضاً لأنّها تتبدّل و تتغيّر مع بقاء محلّها فيقول القائل: فهكذا قولوا في الصور، فإنّها تتبدّل مع بقاء الهيولى بعينها.

و كما لا يخلو الجسم عن صورة و بدليها، فكذلك^{١٠} لا يمكن أن يخلو

١. ن، ش، ب: فلا ينبغي أن يلتفت.

٢. د: جواهر.

٣. م: الكلام.

٤. الشارح، ص ٢٨٤ - ٢٩٣.

٥. د: + الجواهر و.

٦. ب: عرضياً.

٧. ش: - إنّ.

٨. ن: أعراضها.

٩. ب: و.

١٠. ب: كذلك.

الجسم عن شكل^١ و بدله أيضاً؛ واستدل لكم على جوهرية الصور النوعية بأنها مخصّصات لوجود الجسم المطلق فتكون تلك الصور مقوّمه لوجوده و كذلك تكون مقوّمه^٢ لوجود الهولي المطلق، فيقول لكم القائل: إنّ الطبيعة النوعية أتمّ تحصيلاً من الجنسية فيجب أن تكون مخصّصات^٣ الأنواع الجوهرية، كالإنسانية مثلاً، صوراً جوهرية؛ فإنّه لا يصحّ تقرُّرها و تخصّصها دونها، كما قلتم بجوهرية الصور المخصّصة للأجناس.

فإن قلتم بأنّ مخصّصات الأنواع تابعة للمتخصص النوعي و إن كان التخصص بها، فيقال لكم: إنّ صور الأجسام تابعة للماهية الجسمية مع أنّ تخصّصها بها. و كل ما ذكرتموه في الطبيعة النوعية من أنّها تامة في نفسها، أو إنّ مخصّصات الأنواع تعرض من أسباب خارجة لا يتقوّم^٤ بها النوع يتأتّى أن يقال مثله في الجسم؛ فإنّ الأمور المخصّصة له، كالصور، تلحق الأجسام و الهوليات بأسباب خارجة أيضاً؛ و هي و إن كانت مقوّمه لوجودها فهي غير مقوّمه لماهيتها.

فإن قلتم بأنّ مخصّصات الأنواع غير مقوّمه لوجود النوع بخلاف الصور المقوّمه لوجود الهولي، فيقال لكم: إن استدللتم بكون الصور مقوّمه لوجود الهولي بأنّها متخصّصة بها، فيلزمكم مثله في مخصّصات الأنواع.

و قولكم: إنّ الصور النوعية تكون متأدياً^٥ للآثار المختلفة بخلاف مخصّصات النوع؛ فيقال: ليس كلّ ما أوجب أثراً يكون صورة جوهرية، فإنّ كثيراً من الأعراض يحصل عنها أشياء مع اعترافكم بأنّها ليست بصور جوهرية، كالحرارة التي في الحديد الحامية؛ فإنّها مبدأ للإحراق و قد تكون الحرارة سبباً للحركة أيضاً، و كذلك الميل و أمثال ذلك كثير.

فإن قلتم بأنّ هذه مُعدّات و الواهب هو الغير؛ فكذلك يقال في الصور النوعية.

١. ٢: مقدمة.

١. ش: + و مقدار.

٢. ش: - لوجود الجسم المطلق فتكون تلك الصور ... من الجنسية فيجب أن تكون مخصّصات.

٣. ن: مبادياً.

٤. د: لا يتقدم.

و قولكم: إِنَّ كل ما يغيّر^١ جواب ما هو فهو جوهر، و الصورة مغيّرة^٢ لجواب ما هو، فتكون جوهرًا بخلاف الأعراض المذكورة فيقال: إِنَّ بعض الأعراض مغيّرة لجواب ما هو عند تبدّلها فيجب أن تكون صوراً؛ فإنّه إذا سئل عن قطعة من الحديد: ما هي؟ فيقال: إنّها حديدية؛ فإذا طبع منها سكّين أو سيف أو خنجر و غير ذلك، ثمّ سئل عن واحد منها فإنّه لا يقال له «حديد»؛ بل يجب أن نخصّص الجواب فنقول^٣: إنّهُ سكّين أو سيف أو غير ذلك؛ فقد تغيّر الجواب مع أنّه لم يحصل في ذلك الحديد إلّا أعراض^٤، كالشكل و الجدّة و غيرهما. و كذلك إذا عُمِل من القطن و الأبريسم أو الكتان [ثوب]^٥ فإنّه لم يحدث في الثوب إلّا أعراض مخصوصة، كالقتل و النسج و غيرهما؛ و مع ذلك إذا سئل عنه بـ«ما هو؟» لا يقال إنّهُ قطنٌ أو كتانٌ أو غير ذلك؛ بل يقال^٦: إنّهُ ثوب؛ و أمثال هذا لا يعدّ كثرة^٧؛ فعلم أنّ من الأعراض ما يغيّر جواب «ما هو؟» عند حدوثه.

ثمّ ما دليلكم على أنّ الأعراض لا يتبدّل بتبدّلها جواب «ما هو؟» فإنكم ما ذكرتم في تعريف الجوهر أنّه الذي يتبدّل بتبدّل جواب «ما هو؟»، و العرض هو الذي لا يتبدّل؛ بل عرّفتم الجوهر بأنّه الموجود لا في موضوع، و العرض بأنّه الموجود في الموضوع، و كان معنى «الموجود في الموضوع» افتقار الشيء إلى الحلول^٨ في المحل المتقوّم دونه، المستغني في نفسه عن حلول ذلك الشيء؛ و أمّا الجوهر فلا يكون محلّه مستغني عنه، بل هو مقوّم لوجوده لا لماهيته؛ فإنّ الحال يمتنع أن يكون مقوّمًا لمحلّه؛ فإنّ المحل لا يفتقر في تعقّله إلى تعقّل الحال. فالتقوّم إنّما هو تقوّم الوجود فيرجع البحث إلى أنّ حاجة المحل إلى بعض الأشياء التي تحلّ فيه و هي المسمّاة بـ«الصور». و استغناؤه عن الأعراض الحالة فيه إن كان لأجل التخصّص أو عدم الخلوّ و اللزوم، فقد ذكرنا أنّ بعض

١. ن: غيّر.

٢. ن: يخصّص الجواب فيقول.

٣. ب: الحديد الأعراض.

٤. نسخة ما: ثوباً.

٥. ن، ب: يقال.

٦. ب: كثيرة.

٧. د: المول.

٨. ن: معدة.

الأعراض يشارك الصور في ذلك؛ وإن كان لكون^١ الصور يتبدل بتبدلها جواب «ما هو؟»، فبعض الأعراض - كما عرفت - كذلك؛ فيلزم إما أن يسموا^٢ الكل صوراً جوهرية أو يكون الكل أعراضاً، كما هو مذهب الأوائل.

ولا يقال إن الحقيقة الجوهرية إذا تبدلت بتبدل شيء فيكون ذلك الشيء جزءاً للجوهر، وجزء الجوهر جوهر^٣.

لأننا نقول: إن أردت بجزء الجوهر ما يكون من جميع الوجوه جوهرأ، فهو مسلم؛ وإن أردت ما يكون جزءاً باعتبار جهة واحدة فهو ممنوع؛ فإن الأبيض يحمل عليه الجوهر مع أنه^٤ ليس بجوهر من جميع الوجوه؛ فإن البياض داخل مفهوم الأبيض وليس بجزء له من حيث هو جسم جوهرى، وإن كان جزءاً له من حيث هو أبيض؛ وكذلك كثير من الأشياء يحمل عليها الجوهرية مع كونها مركبة من جوهر وعرض؛ فلا يلزم أن يكون^٥ ما حمل عليه الجوهر من جميع الوجوه جوهرأ؛ وكذلك الماء والأرض وغيرهما مركبة من جوهر وعرض فإنهما^٦ من حيث الجسمية جواهر، وخصوص المائىة والأرضية أعراض؛ وحمل الجوهر عليها لا لأن مجموعها جوهر بل لأجل أحد الجزئين الذي هو الجسمية، لا لأجل أنه من جميع الوجوه جوهر؛ فالأجسام ليست نفس الجوهرية بل جواهر مع الأعراض^٧.

وقولهم إن الصور لاتشتد ولا تضعف فلا يقال هذا الماء أشد من هذا الماء؛ وأما الكيفيات فإنها تشتد وتضعف، فالصور غير الكيفيات؛ فالكبرى إن لم تكن كبرى كلية لا ينتج القياس شيئاً، وإن أخذت كلية كذبت؛ فإن بعض أنواع الكيف المتعلقة بالكَم لا يقبل الأشد والأضعف؛ فيجوز أن تكون كيفية أخرى لاتشتد ولا تضعف؛ وإن قيد الكبرى الكلية بقوله: «الكيفيات الأربع لاتشتد ولا تضعف» فيكون اللازم من القياس أن الصور ليست من الكيفيات الأربع،

٢. ن. ب: أن يسمون.

٤. ن. كو:ه.

٦. ن. فائشها.

١. م: تكون.

٣. الشارح، ص ٢٩٠.

٥. ن: - يكون.

٧. هـ. ن، ص ٢٩١.

فيجوز أن تكون كيفية أخرى غير الأربع و هي قابلة للشدة و الضعف^١.
و الحق^٢ أن كلام هؤلاء ضعيف في هذه المباحث المهمة.



٢. ب: فالحق.

١. الشارح، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

المجلد الثالث

في تقاسيم الوجود ويشتمل على مباحث

البحث الأول

في انقسامه إلى المتقدم والمتأخر والمع
و أحكام كل واحد منها

[أقسام التقدم]

اعلم أن كل واحد من هذه على خمسة أقسام^١:

فالأول، «التقدم بالزمان»، كتقدم موسى على عيسى^٢؛ فإن موسى قبله و
سابق عليه و عيسى بعده و متأخر عنه. و هذا التقدم يكون بالذات في الزمان، و
بالعرض في الأشياء الزمانية.

الثاني، «التقدم بالشرف والفضيلة»، كتقدم أفلاطن على أرسطو.

الثالث، «التقدم بالرتبة» و هو الذي يكون بالنسبة إلى مبدأ محدود، فيقال
لما كان أقرب إليه أنه متقدم على ما هو أبعد منه. و ينقسم هذا التقدم إلى ما
يكون بالطبع، و هو كترتب العموم^٣ والخصوص؛ فالجسم يتقدم على الحيوان
إذا اعتبرنا الجوهر مبدأ، لكون الجسم أقرب إلى الجوهر من الحيوان؛ و أمّا إذا

٢. م، د: + على نبينا وعليهما السلام.

١. الشارح، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

٣. م: على.

كان الإنسان هو المبدأ المعتبر، يكون الحيوان متقدماً على الجسم، لأنَّه أقرب إلى الإنسان من الجسم؛ وإلى ما يكون بالوضع دون الطبع وهو ما يكون بحسب المكان، كتقدم الإمام على المأموم، إذا جعلنا المحراب مبدأً؛ وإذا جعلنا الباب المقابل له هو المبدأ، كان المأموم متقدماً على الإمام؛ فإذا كان حاصل هذا التقدم يرجع إلى المكان، فكل بلدة جعلتها مبدأً فما قرب منها يكون متقدماً؛ فإذا جعلت أخرى فينقلب المتقدم متأخراً بحسب تبدل المبدأ، وهو من خواص هذا التقدم.

الرابع، «التقدم بالطبع^٢» وهو كتقدم الجزء على الكل، وكتقدم الواحد على الاثنين؛ وبالجمله كتقدم ما يمتنع بعده الشيء ولا يجب بوجوده وحده؛ فإنَّه يلزم من عدم الواحد عدم الاثنين ولا يلزم من وجود الواحد وحده وجود الاثنين، حتى ينضم إليه واحد آخر فيحصل منهما الاثنان^٣؛ وهذا النوع من التقدم لا يعنون به التقدم بالزمان؛ فإنَّ الواحد لا يتقدم على الاثنين بالزمان، لجواز أن يكونا معاً بالزمان ويتعقّل مع ذلك كون الواحد قبل الاثنين. و تقدم الجوهر على العرض تقدم بالطبع أيضاً؛ فإنَّه يلزم من^٤ وجود العرض وجود الجوهر؛ ولا يلزم من وجود الجوهر وجود العرض؛ لكن يلزم من عدم الجوهر عدم العرض، كما كان الحال في الواحد والاثنين.

الخامس، «التقدم بالذات» وهو كتقدم العلة التامة على معلولها، كما يقال: «تحركت اليد فتحرّك^٥ القلم» وما تحركت فما تحرك؛ فحركة اليد متقدمة على حركة القلم وإن كانا معاً بالزمان؛ فالقبليّة تكون بالعلية لا بالزمان.

[اختصاصات كل واحد من أقسام التقدم]

وهذه الأنواع الخمسة وإن كانت مشتركة في التقدم، فكل واحد منها يختص بزيادة أمر غير موجود للمتأخّر:

٢. د: - بالطبع.

٤. ن: - من.

١. ش: فإذا.

٣. ن، ش، ب: الاثنين.

٥. ب: بحركة اليد يتحرك.

فالذي اختص به المتقدم بالزمان هو زيادة القرب إلى ما جعل مبدأ للزمان؛ فكل^١ قرب وجد للمتأخر إلى مبدأ ما، وجد للمتقدم مع زيادة. و المتقدم بالرتبة يختص بزيادة القرب إلى ما جعل مبدأ؛ فكل ما وجد للمتأخر من القرب وجد للمتقدم مع زيادة. وكذلك كل ما وجد للمتأخر بالشرف^٢ من الفضيلة وجد للمتقدم بالشرف مع زيادة.

و كذلك التقدم بالطبع و الذات، فإنَّ المتقدم فيهما يكون أولى و أقدم في زيادة استحقاق الوجود؛ فإنَّ الاثنين إذا استحقَّ^٣ الوجود، و المعلول إذا استحقَّ ذلك، يكون الواحد و العلة أيضاً أولى بذلك من الاثنين و المعلول.

[أقسام التأخر و المعية توازي أقسام التقدم]

و أقسام التأخر و المعية توازي أقسام التقدم؛ فلا يجتمع التقدم و التأخر في شيء باعتبار واحد؛ و يجوز اجتماعهما باعتبارين كما في التقدم و التأخر؛^٤ الرتبي؛ فإنَّ الإمام متقدم بالنسبة إلى المحراب^٥، متأخر بالنسبة إلى الباب المقابل له؛ و كذلك تقدم العلة على المعلول بالذات، و تأخرها عنه بالرتبة الطبيعية إذا ابتدأت من جانب المعلول؛ فإنَّ ابتدأت من جانب العلة فتكون العلة متقدمة على المعلول بالذات و الرتبة معاً. هذا ما ذكره أصحاب المعلم الأول.

[في أنَّ لفظ «التقدم» كيف يقع على الأقسام الخمسة]

و ذكر الشيخ الإلهي في مطارحاته^٦ أنَّ الناس قد اختلفوا في أنَّ لفظ «التقدم» كيف يقع على هذه الأقسام الخمسة، فذهب أكثر المتأخرين إلى أنَّه يقع على جميعها بالتواضع.

١. د: للشراف.

٢. د: و كل.

٣. ن، ب: استحقا.

٤. ش: - في شيء باعتبار واحد؛ و يجوز ... كما في التقدم و التأخر.

٥. المشارع، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

٦. د: المأموم.

و ذكر بعضهم أنَّ ذلك المعنى الواحد هو أنَّ المتقدم من حيث هو متقدم، له ما ليس للمتأخر، و كل ما هو للمتأخر فهو موجود للمتقدم، و هذا ليس بصحيح؛ فإنَّ المتقدم بالزمان الذي بطل قبل وجود المتأخر عنه، له من الزمان ما ليس للمتأخر؛ و لكن ليس كل ما للمتأخر يكون للمتقدم؛ فإنَّ الزمان الذي للمتأخر لم يوجد للمتقدم؛ و كذلك^١ قد توجد أشياء كثيرة تكون موجودة للمتأخر بدون المتقدم؛ فإنَّ الإمكان موجود للممكنات المتأخرة عن الواجب الأول؛ و ليس يوجد للواجب الأول إمكان^٢؛ و لو أنَّنا قيَّدنا ذلك بما فيه التقدم، لَوَزِد ما ذكرناه في التقدم بالزمان.

و ذكر بعضهم أنَّ ذلك المعنى الواحد هو أنَّ أقسام التقدمات جميعها تشترك في أنَّه يوجد للمتقدم ما يكون أولى به من المتأخر؛ و هو غير صحيح؛ فإنَّ المتقدم بالزمان لا يكون أولى منه بالمتأخر من الذي يقع باعتبار التقدم؛ فبالنسبة إلى زمانٍ ما غير معيَّن، لا يكون أحدهما أولى به من الآخر؛ و بالنسبة إلى الزمان المعيَّن المخصوص، فهما يختلفان فيه؛ فهو غير موجود لهما، ليكون أحدهما أولى به من الآخر.

و أيضاً^٣، إذا كان شيئان يتقدم أحدهما على الآخر، و كان أحدهما بالنسبة إلى الثاني^٤ متقدماً بالزمان من جميع الوجوه، و الثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه، و لا يكون^٥ معهما ثالث ليصحَّ أن يقال إنَّهما متقدمان بالنسبة إليه، فلا يصحَّ أن يقال إنَّ أحدهما أولى بالتقدم من الآخر.

و زعم بعضهم^٦ أنَّه يقع على الكل بالاشتراك، و هو ظاهر البطلان.

[القول الحق في كيفية وقوع لفظ «التقدم» على الأقسام الخمسة]

و الحق أنَّ لفظه «التقدم» يقال على التقدم الحقيقي بمعنى واحد، و هو

١. ب: لذلك.

٢. ن، ش، ب: - و ليس يوجد للواجب الأول إمكان.

٣. ش: فأيضاً.

٤. ب: الزمان.

٥. ش: يتقدم.

٦. الشارع، ص ٣٥٥.

الذي يكون التقدم فيه بالذات و بالطبع؛ فإنَّهما اشتركا في تقدم ذات شيء على ذات شيء آخر؛ فإنَّ العلة - تامّة كانت و هي المتقدمة بالذات أو ناقصة و هي المتقدمة بالطبع - يجب أن تتقدّم بالذات و الوجود على المعلول؛ فلفظ «التقدم» عليهما بمعنى واحد؛ و لفظ «التقدم» يطلق على الثاني بالمجاز لا بالحقيقة.

أمّا التقدم بالزمان و إن كان أشهر من جهة العرف العامي^١، لكن التقدم والتأخّر بالقصد الأولي^٢ إنّما يكون بين زمان الذاتين اللتين بينهما التقدم بالزمان؛ فإنَّ كيقباد إذا كان متقدماً على كيكاووس بالزمان، فلا يكون معنى ذلك أنّ كيقباد كان^٣ متقدماً على كيكاووس بالذات؛ بل معنى ذلك أنّ زمان كيقباد متقدم على زمان كيكاووس؛ فالتقدم و التأخّر بالذات و القصد الأول بين الزمانيين، و يلحقان الشخصين بطريق العرض و بالقصد^٤ الثاني؛ و أنت فقد عرفت في الطبيعيات أنّ تقدم الزمان على الزمان إنّما هو بالطبع؛ فتقدّم جزء مفروض من الحركة على آخر مفروض إنّما هو بالطبع؛ لأنّه لولا حصول الحركة من «أ» إلى «ب» ما أمكن أن تصحّ الحركة من «ب» إلى «ج» و هو ظاهر؛ و كذلك يكون الحال في مقدار هذه الحركة الذي هو الزمان الذي هو غير زائد على الحركة في الوجود العيني؛ فإنّه لولا^٥ وجود الزمان المتقدم ما أمكن وجود المتأخّر؛ فتقدّم الزمان إنّما هو بالعلة^٦ على ما ذكرناه^٧.

و لا يجوز أن يكون الزمان متقدماً على الزمان بالزمان و إلّا لزم أن يكون للزمان زمان إلى غير النهاية، و هو محال؛ فلا بدّ و أن يكون تقدم أجزاء الزمان المفروضة بعضها على بعض بالطبع الذي هو تقدم جزء العلة على المعلول. و يجب أن يعلم^٨ أنّ تقدم أجزاء الزمان و أجزاء الحركة الدورية بعضها على بعض، إنّما هو بحسب الفرض العقلي، و إلّا فكل^٩ واحد منهما بالحقيقة

١. د: العام.

٢. د: كان.

٣. د: في.

٤. د: في.

٥. د: في.

٦. ن (نسخه بدل): بالعلة.

٧. يكون.

٨. الشارع، ص ٣٠٥.

٩. ش: وكل.

شيء واحد لا جزء له أصلاً، ليتقدم البعض على البعض؛ فظهر أن تقدم الزمان على الزمان بالطبع؛ وأما تقدم الذات على الذات، كموسى على عيسى - على نبينا وعليهما السلام -^١ مثلاً، فهو مجازي؛ فإنَّ التقدم والتأخر الحقيقي إنما يكون بين زمانيهما لا بين ذاتيهما، إلا إذا كان المتقدّم بالزمان له مدخل في وجود المتأخر، كالأب بالنسبة إلى الابن، فيرجع حاصل هذا التقدم إلى التقدم الذي هو بالطبع.^٢

وأما التقدم الرتبي الوضعي وإن كان منسوباً إلى المكان، فيرجع حاصله أيضاً إلى التقدم الزماني؛ فإنَّه إذا قيل: المدينة قبل مكة، فليس ذلك^٣ باعتبار ذاتها أو المكان؛ بل ذلك إنما يكون بالنسبة إلى القاصد من بغداد إلى اليمن فيكون معنى هذا التقدم أن زمان وصول^٤ القاصد من بغداد إلى المدينة قبل زمان وصوله^٥ إلى مكة؛ وأما بالنسبة إلى القاصد من اليمن إلى بغداد فبالعكس يكون مكة قبل المدينة؛ فبالحقيقة التقدم بين الزمانين حقيقي وبين المكانين مجازي.^٦

وأما التقدم بالشرف ففيه تجوز، لأنَّ حاصله يرجع إلى التقدم الزماني أو المكاني؛ والمكان كما عرفت يرجع إلى الزمان، لأنَّ الفاضل يقَدِّم في المجالس أو في الشروع في الأمور الشريفة فيرجع إلى التقدم الزماني؛ إلا أنَّ الفضيلة لما كانت سبباً لتقدمه^٧ في المناصب^٨ أو في الشروع في الأمور المهمة سمي باسم «التقدم بالشرف»، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب.^٩

فعلم من هذا التحقيق أنَّ التقدم بالحقيقة إنما هو بالعلية^{١٠}، سواء كان بالطبع أو بالذات، وأنَّ التقدم على الأقسام^{١١} الخمسة لا يكون بالتواطؤ ولا

١. ن: ش: - على نبينا وعليهما السلام / ب، د: - على نبينا و.

٢. همانجا.

٣. م، د: يجوز.

٤. م، د: دخول.

٥. م، د: دخول.

٦. م، د: دخول.

٧. م، د: دخول.

٨. م، د: دخول.

٩. م، د: دخول.

١٠. م، د: دخول.

١١. م، د: دخول.

١٢. م، د: دخول.

١٣. م، د: دخول.

١٤. م، د: دخول.

١٥. م، د: دخول.

١٦. م، د: دخول.

١٧. م، د: دخول.

١٨. م، د: دخول.

١٩. م، د: دخول.

٢٠. م، د: دخول.

٢١. م، د: دخول.

بالتشكيك، كما تورّم بعض الناس^١.

والمجرد عن المادة بالكلية إذا لم يكن بينه وبين شيء تقدم أو تأخر زمني كزيد مثلاً يلزم أن لا يكونا معاً؛ فإنّ كل ما ليس بزمني لا يصدق عليه التقدم والتأخر والمعية بالنسبة إليه^٢.

والتشكيك اللذان يصدق عليهما المعية الزمانية يجب أن يكونا زمانيين؛ كما أنّ اللذين يكونان معاً في الوضع والمكان، يجب أن يكونا مكانيين؛ إلا أنّ المعية المكانية^٣ لا تصحّ أن تكون بين الجسمين من جميع الوجوه، لامتناع اجتماعهما في^٤ مكان واحد؛ ويصحّ أن يكون بينهما معية زمانية من جميع الوجوه. وبعض الأجسام قد يكون معاً من وجه واحد كزيد وعمرو؛ فإنّهما^٥ يكونان معاً بالنسبة إلى الآتي من قدام أو خلف، ويكون أحدهما متقدماً على الآخر بالنسبة إلى الآتي من جهة اليمين أو اليسار. والأجسام البسيطة الكلية لا معية فيها^٦.

الببحث الثاني

في أنّ الوجود ينقسم إلى واحد وكثير^٧

إنّ الوحدة والكثرة من الأمور البديهية التي لا تفنقّر إلى تعريف حدّي أو رسمي.

والواحد لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد وإن انقسم من غير تلك الجهة.

والواحد إمّا أن لا يكون مقولاً على كثرة أو يكون مقولاً عليها وما^٨ ليس بمقول على كثرة إن لم يكن له مفهوم وراء كونه لا ينقسم، فهو الوحدة؛ وإن كان

١. همان، ص ٣٠٧.

٢. همانجا.

٣. المكان.

٤. م. د: يكون معاً من وجه واحد كزيد وعمرو فإنّهما.

٥. م. د: والله أعلم؛ همان.

٦. همان، ص ٣٠٨ - ٣١١.

٧. ن، ب: الذي.

له مفهوم آخر غير ذلك، فإما أن لا يكون^١ قابلاً للقسمة أو يكون قابلاً لها؛ والذي لا يكون قابلاً للقسمة إن كان ذا وضع فهو «النقطة»؛ وإن لم يكن له وضع فهو «الواحد المطلق». ثم الواحد المطلق، إن لم يكن منقسماً في العقل إلى الأجزاء الحدية، فهو البارئ جلّ جلاله؛ وإن انقسم فهو «العقل» المنقسم إلى الجنس و
الفصل باعتبار دخوله تحت الجوهر.

و أما إذا كان الواحد قابلاً للقسمة، فإن لم يكن منقسماً بالفعل، فهو «الواحد بالاتصال» وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل بل بالقوة، كالخط الواحد، و السطح الواحد، و الجسم الواحد المتشابه الأجزاء وإن كان منقسماً بالفعل، فإما أن لا تكون أجزاؤه متميزة بالشخص^٢ أو تكون؛ و الأول هو «المركب الحقيقي»؛ و الثاني وهو الذي تمايزت أجزاؤه بالشخص^٣ فهو «الواحد بالاجتماع»، كالكرسي الواحد المركب من أجزاء كثيرة.

ثم «الواحد بالاجتماع» إما أن يكون اجتماعه وضعياً، كالدينار الواحد الذي^٤ هو ستة دوانيق بالاصطلاح العرفي؛ فإن العرف لا يسمي ما هو أقل من ذلك ديناراً، و لو وجدوا عديدين وزنهما دينار^٥ لسمّوهما ديناراً بالوضع.

و أما غير الحقيقي^٦ فإما أن يكون طبيعياً كالبدن^٧ الواحد المركب من الأجزاء المختلفة بالحقيقة كالجلد و العظم و اللحم، فالكثرة فيه بالفعل لا بالقوة، بخلاف الخط و السطح و الجسم الواحد؛ أو صناعياً كالسرير الواحد؛ فهذه أقسام الواحد.

و أما إذا كان الواحد مقولاً على كثرة عدية، فيلزم أن تكون جهة الوحدة غير جهة الكثرة؛ فلا يخلو إما أن تكون جهة الوحدة مقومة لتلك الكثرة أو لا تكون؛ فإن كانت مقومة للكثرة، فإن كانت مقولة في جواب ما هو، فهو «الواحد بالجنس» قريباً كان أو بعيداً، إن كان بينهما اختلاف في بعض الذاتيات؛ وإن

١. م: بالتشخص.

٢. د: - الذي.

٣. هامش م: الحقيقي / ساير نسفه ها: الطبيعي.

٤. ب: + مقولاً على كثرة.

٥. م: بالتشخص.

٦. ن: ديناراً.

٧. د: إن البدن.

لم يكن بينهما اختلاف فهو «الواحد بالنوع»؛ وإن كانت مقولة في جواب أي شيء هو، فهو «الواحد بالفصل» وهو «الواحد بالنوع» بعينه وإن كان الاعتبار مختلفاً؛ هذا إذا كانت جهة الوحدة مقومة للكثرة.

فإن لم تكن مقومة، فلا يخلو إما أن تكون من عوارض الكثرة أو لا؛ فإن كانت جهة الوحدة من عوارض الكثرة، فإما أن تكون محمولات عارضة لموضوع شخصي^١، كقولك: «هذا الكاتب هو الضاحك»، أو تكون محمولات عارضة لموضوع نوعي، كقولك: «الإنسان هو الضاحك»، أو تكون موضوعات لمحمول واحد، كقولك: «التلج هو القطن».

وإن لم تكن جهة الوحدة من^٢ عوارض الكثرة، فهو الذي يقال في مثاله: إن نسبة النفس إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة، والملاح إلى السفينة؛ فليست جهة الوحدة هاهنا عارضة ولا مقومة لتلك الكثرة؛ بل تكون عارضة لتدبيرها البدن والمدينة والسفينة، ويسمى هذا الواحد «اتفاقاً في النسبة المطلقة»؛ فإن كان الاتفاق في النسبة الخاصة، فإما^٣ أن يكون بالنسبة إلى مبدء واحد، كقولك^٤: «طبي» للكتاب والدواء والمبضع^٥؛ أو بالنسبة إلى غاية واحدة، كقولك: «صحي» للدواء والفصد^٦ والرياضة؛ أو بالنسبة إلى المبدء والغاية جميعاً، كقولك لجميع الممكنات إنها «إلهية»^٧.

والأشياء المتحدة في أمر ذاتي، فتلك الوحدة^٨ إن كانت في الجنس تسمى «مجانسة»؛ وإن كانت في النوع^٩ تسمى «معادلة».

وإن لم يكن الاتحاد في أمر ذاتي فيسمى^{١٠} الاتحاد في الكيف «مشابهة»؛ وفي الكم «مساواة»؛ وفي الخاصة «مشاكلة»؛ وفي الوضع «مطابقة»؛ وفي النسبة «مناسبة».

- | | |
|--------------------|------------------------|
| ١. ن: شخص. | ٢. د: من. |
| ٣. ن، ش، ب: اتفاق. | ٤. ش: وإما. |
| ٥. م، د: كقولك. | ٦. ب: المضع. |
| ٧. ن: القصد. | ٨. د: الماهية. |
| ٩. هان، ص: ٣١٥. | ١٠. م، د: فتلك الوحدة. |
| ١١. م: نوع. | ١٢. م: فليسم. |

فهذه أقسام الواحد ذكرناها على سبيل التفصيل و الحصر.

[تقسيمان آخران للواحد]

و قد ذكروا للواحد تقسيمين آخرين غير ما ذكرناه فقالوا:

[التقسيم الأول]:^١ الواحد إما أن لا يمكن الزيادة عليه أو يمكن؛ فالأول، كخط الدائرة و يسمونه بـ«الواحد التام»؛ و الثاني الذي^٢ يمكن الزيادة عليه، كالخط المستقيم أو^٣ المنحني و يسمونه بـ«الواحد الناقص».

[التقسيم الثاني: الواحد إما أن لا يفصل من نوعه شيء يمكن أن يجعل منه شخصاً آخر أو يفصل؛^٤ و الأول هو الذي نوعه في شخصه يسمى بـ«الواحد التام» و الثاني هو الذي تعددت أشخاصه يسمى بـ«الواحد الناقص».

و التام بالمعنى الأول^٥ كخط الدائرة قد يكون ناقصاً بهذا المعنى الثاني لتعدد أشخاص الدائرة؛ و تاماً^٦ باعتبار أنه لا يمكن الزيادة عليه؛ فيكون لفظ «التام» و «الناقص» مقولاً عليهما بالاشتراك اللفظي.

و اعلم أنّ هذه الأقسام المذكورة للواحد قد تتداخل، فإنّنا إذا قلنا: «زيد و عمرو واحد في الإنسانية» فليس معناه أنّ إنسانية زيد بعينها إنسانية عمرو؛ فإنّ لكل واحد إنسانية غير ما للآخر لا يضرّه عدم ذلك الآخر، بل الإنسانية الواحدة التي فيها الشركة ذهنية، و يكون معنى كونهما واحداً^٧ في الإنسانية أنّ نسبة الإنسانيتين^٨ - التي في زيد و عمرو - إلى هذه الإنسانية المشتركة الذهنية واحدة؛ فيرجع حاصل معنى^٩ هذه الوحدة إلى الوحدة التي بحسب شركة^{١٠} في^{١١} محمول أو موضوع.

و أمّا الوحدة التي بحسب الجنس و الكيف و الوضع و غيرها، فهي

١. ان إضافات مصحح.

٢. ش: - الذي.

٣. د: و.

٤. ن (در دو موضع): يفضل.

٥. د: أمّا.

٦. م: د: الواحد.

٧. م، د: الإنسانية.

٨. د: واحد.

٩. م، د: الشركة.

١٠. ش، ب: - معنى.

١١. د: - في.

غير خالية عن الوحدة بالنسبة^١.

الببحث الثالث

في أقسام الكثير^٢

الأشياء الكثيرة، لاتخلو إما أن تكون متماثلة وإما أن تكون متخالفة؛ و المتماثلان بالذات^٣ هما اللذان^٤ يشتركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، كالإنسان والإنسان، لا كالإنسان والفرس، فإنهما وإن كانا مثليين في الحيوانية والجسمية يشتركان فيهما، لابد وأن يتخالفا بشيء وراء الحقيقة؛ لأنّه لو كان الاشتراك بينهما من جميع الوجوه لم يكن هناك اثنيّتين فلم يكونا اثنتين، هذا خلف؛ فالإنسان والفرس مختلفا الحقيقة؛ ومعنى كون الإنسان والفرس واحداً^٥ في الحيوانية والجسمية أنّ الحيوانية والجسمية التي في أحدهما مثل التي في الأخرى^٦. والطبيعة الجنسية إذا أخذت مع قطع النظر عن الفصول تكون نوعية كما بيّن في المنطق^٧؛ فالمثلان^٨ هما المشتركان في نوع واحد. وأقسام الواحد الغير الحقيقي، كالمشاكلة والمجانسة والمساواة وغيرها في الحقيقة من عوارض الكثرة؛ فإنّه لولا الاثنيّتين ما صحّت المشاكلة والمجانسة وغيرهما^٩.

[في التقابل]

واصطلاح القدماء على أنّ كل شيئين تعاقبا على محل واحد ويستحيل اجتماعهما، فهما ضدان مختلفان متقابلان. وليس كل مختلفين، ضدّين؛ فإنّ

١. الشارح، ص ٣١١ با شرح وتفصيل شهريزوري.

٢. همان، ص ٣١٢: في أقسام الغيرية.

٣. ش: - بالذات.

٤. د: واحد.

٥. د: هما اللذان.

٦. م: الأخرى.

٧. رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٩٥.

٨. ش: والمثلان.

٩. همان، ص ٣١٢.

البياض والحلاوة مختلفان^١ مع اجتماعهما في السكر؛ فالاختلاف أعم من التضاد، كما أنَّ التقابل أعم منه أيضاً^٢.

فالمقابلان^٣ هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة؛ و صيغة «الَّذِينَ»^٤ وإن كان لها شعور بأن لكل واحد منهما ذات، فليس المراد أنَّهما ذاتان في الخارج؛ وكيف يصح ذلك والعدم المقابل للملكة والسلب المقابل للإيجاب لا ذات لهما؛ بل المراد أنَّهما شيئان متصوران في الذهن فيكونان في التصور أمران^٥؛ ويراد بعدم اجتماعهما في شيء واحد كونهما لا يصدقان عليه^٦.

و احترزنا بقولنا: «من جهة واحدة» عن^٧ الأبوة والبنوة الذين يمكن اجتماعهما في ذات واحدة باعتبارين، كزيد الذي يكون أباً لعمر و إبناً لمحمد.

[أقسام التقابل]

و التقابل على أقسام أربعة:

الأول، «تقابل الإيجاب والسلب»، وإنما قدّمناه على سائر أصناف التقابل لأنَّ حمل التقابل عليه أولى وأقوى من غيره؛ فإنَّ الضدين كالحرارة والبرودة مثلاً، لولا أنَّ الحرارة ليست بباردة^٨ لما قابلت البرودة وكذلك البرودة لولا أنَّها ليست بحارة لما قابلت الحرارة؛ فالتقابل بين الحرارة واللاحرارة بالذات وبين الحرارة والبرودة بالعرض.

و بهذا البيان تعرف أنَّ التقابل بين الإيجاب والسلب أقوى وأولى من تقابل المتضايقين والعدم والملكة.

١. ب: يختلفان. ٢. الشارع، ص ٣١٣.

٣. ش: و المتقابلان.

٤. ن، ب: واحدة و صيغة اللذين / ش: واحدة وضعه اللذين / د: واحدة و إنَّ صيغة اللذين / الشارع، (ص ٣١٣) و كأنَّ صيغة «الَّذَانِ» تشعر بما لهما من الذات.

٥. د: بهما. ٦. ن، د، ب: أمرأما.

٧. هـ: من. ٨. م: ببرودة.

والتقابل الذي بين الإيجاب والسلب قد يكون في القضية، كقولك: «زيد كاتب»، «ليس زيد بكاتب» وهو «تقابل التناقض»؛ وقد لا يكون في القضية بل بين المفردين، كقولك: فرس و لا فرس.

ولما كان التقابل الإيجابي والسلبي يعتمدهما، فيعلم من ذلك خطأ من قال: إنَّ التناقض نفس التقابل الإيجابي والسلبي؛ لأنَّ التناقض في العرف المنطقي يدخل في مفهومه^١ القضية فيقولون في تعريفه: «إنَّه اختلاف قضيتين» فيجب أخذ «القضيتين» في التعريف؛ هذا بحسب الاصطلاح.

وأما التقابل بالحقيقة فهو بين النفي والإثبات؛ والتقابل الحاصل بين القضيتين لا باعتبار كونهما قضيتين ولا باعتبار موضوع القضية بل باعتبار الإيجاب والسلب المضافين إلى شيء واحد.

الثاني، «تقابل المتضايين» كالأبوة والبنوة؛ فإنَّ حدَّ المتقابلين يصدق عليهما، فإنَّهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة، وإن صدقا باعتبارين.

والمضاف الحقيقي هو الإضافة - على ما عرفت - كالأبوة؛ لا ما^٢ حمل عليه كالأب.

الثالث، «تقابل الضدين» وهو عند المشائين الذاتان المتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف^٣.

وأما القدماء، فإنَّهم لا يشترطون «غاية الخلاف»، فلا جرم يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة؛ فإنَّ السواد كما أنَّه يضاد البياض فهو أيضاً يضادَّ الخضرة والحمرة والصفرة وغيرها.

ولما اشترط^٤ المشاؤون «غاية الخلاف»، فلا يجوز عندهم أن يكون للشيء الواحد إلّا ضد واحد، وهو ما يقع في غاية البعد عنه.

١. د. - ما.
٢. د. اشتراطوا.

٣. ش. دخل في مفهوم.
٤. الشارح، ص ٢١٤.

و إذا^١ كان للشيء الواحد الوسط طرفان^٢، و هما فى غاية البُعد عنه، كالشجاعة التي بين التهور و الجبن، فكل واحد منهما يضاد الآخر، و لا يضادان الوسط، فلا يكون للشيء الواحد ضدان؛ إذ لو جاز ذلك فإن كان كل واحد فى غاية البُعد من جهة واحدة فهما من نوع واحد؛ و حينئذ يمتنع أن يكونا ضدّين، و إن كانا فى غاية^٣ البعد من جهتين لا يكون^٤ ذلك الشيء بسيطاً بل مركباً، مثل الجسم الأبيض الحار؛ فإنّه يضاد الأسود من جهة بياضه، و البارد من جهة حرارته؛ و التضاد الحقيقي إنّما هو بين الحرارة و البرودة، و البياض و السواد، فضدّ كل واحدٍ واحد؛ و أمّا التضاد الذي بين الحار و البارد، و الأسود و الأبيض فذلك بالعرض لا بالذات؛ و بالجملة، تضاد المحليين بالعرض^٥.

و الأجناس العالية^٦ لا تضادٌ بينها؛ فإنّ الجوهر لا يضاد الأعراض^٧ لأنّ الكم و الكيف و الإضافة و الحركة، قد تجتمع فى جوهر واحد جسماني؛ و اشتراك العرضين فى الجنس البعيد لا يمنع^٨ اجتماعهما، لأنّ الحلاوة و البياض يجتمعان فى السكر و هما من مقولة واحدة؛ فلا بدّ و أن يكون النوعان المتضادان داخلين تحت جنس قريب ليتحقق التضاد، و يكون الاختلاف بينهما بالفصل، كالسواد و البياض الداخلين تحت اللون^٩.

فإن قلت: إذا اتفق النوعان فى الجنس فلا تضادَ بينهما من جهة الجنس؛ فتعيّن أن يكون التضاد بينهما من جهة الفصل؛ فيكون المتضادان بالذات هما الفصلين، و هما لا يشتركان فى الجنس القريب؛ و يلزم أن يكون المتضادان^{١٠} بالذات غير مشتركين فى الجنس القريب و قلتم: لا بدّ من ذلك؛ و^{١١} لأنّ الفصلين

١. ش: إن.

٢. همان: و إذا كان الشيء يلزم كالوسط و له طرفان.

٣. ش: - أن يكونا ضدّين و إن كانا فى غاية.

٤. الشارح، ص ٢١٤ - ٢١٥.

٥. ش: ب: فلا يكون.

٦. ش: للأعراض.

٧. همان: المقولات العالية.

٨. ش: الكون؛ همان، ص ٢١٥.

٩. ب: لا يمتنع.

١٠. م، ن: - و.

١١. ن: + فيكون.

لايجوز أن يُنسب^١ إلى الموضوع على سبيل التعاقب وإلا لكانا عرضيين لا فصلّي عرضيين^٢؛ وقد علمت في المنطق^٣ أنّه لايجوز تعاقبهما على جنس واحد.

و الجواب أنّ الجنس و الفصل في الأعيان شيء واحد هو النوع؛ و التفصيل ذهني اعتباري. و ستعرف تحقيق هذا و أمثاله في الأمور الاعتبارية الذهنية^٤.

و يجب أن تعلم أنّ أحد الضدين قد يكون لازماً للموضوع كالبياض للعاج، و قد لا يكون لازماً؛ فإن امتنع خلق المحل^٥ عنهما فهو كالصحة و المرض؛ و إن أمكن الخلوّ عنهما، فإنّما أن يكون موصوفاً بالواسطة أو لا؛ و الواسطة قد يكون لها اسم محض كالأحمر و الأصفر و الفاتر و غيرها و سمّوها بـ«الواسطة الحقيقية»؛ و قد لا يكون لها اسم محض بل يسلب الطرفان كقولك: «لا جائر و لا عادل»، و «لا خفيف و لا ثقيل»؛ و أنت تعلم أنّ الفاتر لا حارّ و لا بارد أي هو غير حار و لا بارد في الغاية؛ إلّا أنّه يبقى فرق آخر و هو أنّ الفاتر غير خارج عن جنس الحرارة و البرودة؛ بخلاف ما ليس بعادل و لا جائر و لا خفيف و لا ثقيل، فإنّه يخرج من جنس الطرفين. و أمّا الذي لا يكون موصوفاً بالواسطة فكالملون^٦ و الشفاف.

فإن قلت^٧: إذا كان السواد من حيث كونه ضدّاً للبياض مقولاً بالقياس إلى البياض، فيلزم أن يكون تقابل التضاد هو بعينه تقابل التضايف، فيكون جعل التضاد قسماً آخر مستدركاً.

و الجواب أنّنا لانسلم أنّهما متحدان؛ فإنّ السواد من حيث هو سواد يصدق عليه أنّه ضد البياض^٨ من حيث أنّه بياض و يكذب عليه من تلك الحيثية أنّه مقول

١. ن: ينتسباً.

٢. ب: عرضيين ... عرضيين).

٣. رسائل النعمة الإلهية، ج ١، ص ٨١.

٤. ش: المحال.

٥. ب: موضوعاً.

٦. ش: فكاللون.

٧. ن: ب: للبياض.

٨. الثلوثيات، ص ٢٧-٢٨.

بالقياس إلى البياض، و يلزم أن يكون التضاد غير التضاييف؛ لكن السواد من حيث إنه ضد للبياض يكون مقولاً بالقياس إليه^١؛ فيكون التضاد عارضاً لماهية البياض والسواد؛ و يكون التضاييف عارضاً للتضاد^٢.

فإن قلت^٣: إنكم جعلتم التضاييف قسماً من أقسام التقابل وأخص منه، لكن المقابل من المضاف فلا يكون التضاييف أخص منه وقسماً من أقسامه.

و الجواب أننا لانسلم كون المقابل من المضاف^٤؛ فإن السواد يصدق عليه أنه مقابل للبياض ولا يصدق عليه أنه مضاف؛ و أما المقابل من حيث إنه مقابل فإنه يصدق عليه التضاييف؛ فيكون المقابل أعم من المقابل من حيث إنه^٥ مقابل، لصدقه^٦ عليه وعلى كل ما عرض له أنه مقابل. و يجوز أن يعرض للعام قيد يصير به أخص؛ ألا ترى أن الجنس نوع للكلي ثم إن الكلي يحمل عليه أنه^٧ جنس^٨.

الرابع، تقابل العدم والملكة^٩، و «الملكة» على المشهور هو القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له^{١٠} متى شاء، كالقدرة^{١١} على الإبصار؛ و «العدم» على المشهور انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ^{١٢} في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه، كالعمى، لا كما يكون للجزء^{١٣} قبل فتح البصر؛ لأن الجرو قبل فتح البصر ليس من شأنه أن يكون مُبصراً و ليس كذلك العمى، فإنه عدم إبصار زيد في الوقت الذي من شأنه أن يبصر فيه؛ و كذلك المرودية^{١٤} فإنها لا ينسب إليها العدم المقابل للملكة.

١. م. د: - و يلزم أن يكون التضاد غير التضاييف ... للبياض يكون مقولاً بالقياس إليه.

٢. م. د، ش: عارض التضاد.

٣. هـ: ب: المتضاييف.

٤. م. د: لصدق.

٥. م. د، ش: - مقابل. و يجوز أن يعرض للعام قيد ... ثم إن الكلي يحمل عليه أنه.

٦. هـ: ب: هـ: أ. المشارع، ص ٣١٦ - ٣١٧.

٧. م. د: - له.

٨. م. د: - ب: الهولي.

٩. م. د: - و كذلك المرودية.

١٠. م. د: - و كذلك المرودية.

١١. م. د: - و كذلك المرودية.

١٢. م. د: - و كذلك المرودية.

١٣. م. د: - و كذلك المرودية.

١٤. م. د: - و كذلك المرودية.

و أما العدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية على رأي المتأخرين، هو انتفاء شيء فيما^١ من شأنه أن يكون له، أو لنوعه، أو جنسه؛ فالذي يكون فيه ذلك الإمكان موجوداً هو كزيد الذي لم يبصر؛ فإن^٢ فيه^٣ إمكان الإبصار بحسب شخصه. و أما الذي يكون الإمكان في نوعه فهو^٤ كالأكمة، فإنه وإن لم يكن له إمكان الإبصار بحسب شخصه، ففيه إمكان الإبصار بحسب نوعه المقوم لشخصه؛ فإنك عرفت في المنطق^٥ أن الطبيعة النوعية ذاتية لكل واحد من الأشخاص التي^٦ تحتها. و أما الذي يكون الإمكان في جنسه فهو كفقذ^٧ البصر عن العقرب و الخلد؛ فإن^٨ إمكان البصر وإن لم يكن لهما بحسب شخصهما و لا نوعهما، فهو لهما بحسب الجنس الذي لهما، و الجنس ذاتي للنوع الذاتي^٩ للشخص. فهذه هي أقسام التقابل الأربعة.

[وجه حصر أقسام التقابل في أربعة]

و أما وجه الحصر في الأربعة^١، فلأن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين، أو لا؛ فإن كانا وجوديين، فإما أن لا يكون ماهية أحدهما معقولة إلا بالقياس إلى الآخر أو تكون؛ و الأول هما «المتضايان»؛ و الثاني هما^٢ «المتضادان»؛ و أما إذا لم يكونا وجوديين، فيجب أن يكون أحدهما وجودياً^٣، فإن العدميات المحضة لا تقابل بينها أصلاً؛ و^٤ حينئذ إما أن يعتبر فيهما شرط وجود موضوع مستعد لقبول الإيجاب بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه، أو بشرط^٥ أن يكون ذلك الموضوع موجوداً في الوقت الذي يكون فيه ذلك^٦ الوصف

١. د. ب. مآ.

٢. د. فيه.

٣. د. المنطق.

٤. د. كفقذان.

٥. ابن كونه، ص ٦٧٥.

٦. د. وجوديان.

٧. ب. - وجود موضوع مستعد لقبول الإيجاب بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه أو بشرط.

٨. د. ذلك.

٩. ب. فإنه.

١٠. د. فهو.

١١. د. الذي.

١٢. م. د. الذي.

١٣. د. هما.

١٤. ش. اختلاف.

ممكّن الحصول^١؛ فهما «الملكة والعدم»؛ وإن لم يكن ذلك الشرط معتبراً فيهما فهما «الإيجاب والسلب»؛ إلا أنّ هذا الحصر إنّما يتمّ إذا حذفنا من التعريف «غاية الخلاف» وأبدلنا لفظ «الموضوع» بـ «المحل».

[مناقضات في بعض المتقابلات]

و لو عرّفنا الضدين بالتعريفات المنافية^٢ لكان يخرج عن الحصر تقابل الواحد والكثير، و تقابل الصور المائية والهوائية، و تقابل السواد والحمرة؛ لأنّ لو عرّفنا الضدين بأنّهما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف، فتقابل الواحد والكثير ليسا بتقابل الإيجاب والسلب، و لا تقابل العدم والملكة، - لأنّ الواحد والكثير وجوديان - و لا تقابل التضاد، لأنّنا فيه غاية الخلاف. و ليس بين الواحد والكثير غاية الخلاف، فإنّ كل كثرة أو عدد يمكن أن يكون أكثر منه، و لأنّ^٣ الكثير يتقوم بالواحد و لا شيء من المتضادين كذلك و لا تقابل التضاييف بينهما، كما ظنّ^٤ بعضهم فقال: الوحدة إذا نظرنا^٥ إليها من حيث هي علة، و الكثرة معلولة، كان بينهما تضاييف؛ و هو باطل لأنّ الكثرة الحادثة مُبطلة للوحدة المتقدمة، فكيف يكون علة لها؟ و إن كانت الكثرة تتقوم بوحدة أخرى تكون من نوعها. و ليس ماهية الوحدة للكثرة نفس المتضاييفين، لإمكان تعقل كل واحد منهما بدون الآخر؛ بل الإضافة تلحقهما^٦ كما لحقت المتضادين؛ فلا بدّ أن يكون له قسم آخر من التقابل غير الأربعة المذكورة؛ و كذلك يكون حكم تقابل الحمرة و السواد.

و أمّا الصور المائية و النارية فليس تقابلهما^٧ عند المشائين بالتضاد، فإنّ الصور عندهم جواهر لا موضوع لها عندهم؛ و قد أخذوا الموضوع في حدّ المتضادين؛ فإنّ أبدلنا لفظ «الموضوع» بـ «المحل» فيتقابلان بتقابل التضاد.

١. قسمت افتاده از نسخه ب در سطر قبل اینجا آمده است.

٢. ن: ب: الباقية.

٣. ش: و لا.

٤. د: الواحد إذا نظر.

٥. ب: ظنّه / د: ظنّ به.

٦. د: و.

٧. ن: تلحقها.

٨. ن: تقابلها.

وليس بين الصور الماثية و النارية تضاييف، لإمكان تعقل أحدهما بدون الآخر؛ ولا تقابل الإيجاب و السلب و العدم و الملكة؛ فإنّ الصور وجودية فيكون تقابلها^١ قسماً آخر^٢.

و إذا حذفنا من تعريف المتضادين «غاية الخلاف» و أبدلنا في بعضها لفظ «الموضوع» بـ «المحل»، دخلت هذه الأقسام الثلاثة تحت التضاد لا محالة؛ و حينئذ لا يقدح في ذلك تقوّم الكثير بالواحد؛ فإنّا قد ذكرنا^٣ أنّ الوحدة التي أبطلناها الكثرة الحادثة ليست بمقوّم^٤ لتلك الكثرة، و لا علة لها، فهي مقابلة لها تقابل التضاد؛ و أمّا الوحدة المقوّم^٥ للكثرة فهي وحدة أخرى من نوعها، و هذه الوحدة لا تقابل الكثرة أصلاً.

و قد يستون ما يكون البعد بينهما في الغاية بـ «التضاد الحقيقي»؛ و ما ليس كذلك بـ «التضاد الغير الحقيقي».

[بعض خواص المتقابلات]

و اعلم أنّ تقابل الإيجاب و السلب يمتاز عن باقي المتقابلات بأنّ الطرفين كما يمتنع اجتماعهما^٦ يمتنع ارتفاعهما؛ فإنّ كل شيء لا يخلو عن إنسانية، و لا إنسانية، و لا يكون بين الإيجاب و السلب واسطة أصلاً.

أمّا المتقابلات الباقية، فإنّه و إن امتنع اجتماعهما على الصدق فقد يجتمع الطرفان على الكذب عند عدم الموضوع؛ فإنّ بعض الأشياء قد يخلو عن الأبوة و البنوة و عن المتضادين أيضاً، كالفلك الذي ليس بحارّ و لا بارد، و الفاتر الذي لا حارّ و لا بارد؛ و كذلك قد يخلو عن العدم و الملكة، فإنّ الجدار ليس ببصير و لا أعمى^٧.

و أمّا تقابل التضاييف، فخاصته^٨ التلازم و الانعكاس، فإنّ المتضاييفين

١. ن: تقابلهما.

٢. الشارع، ص ٣١٧؛ الخويزمات، ص ٢٨.

٣. ن: ذكر.

٤. ن: يمتنع اجتماعهما.

٥. م: و أمّا.

٦. ن: عمى.

٧. ن: م: لخاصيته.

يجب تلازمهما في الوجود والعدم جميعاً، وليس كذلك باقي المتقابلات؛ والملكة وإن لزمت العدم ذهنياً فالعدم غير لازم للملكة^١ فلا يسمى ذلك تلازماً؛ فإنّ التلازم عندهم إنّما يكون من الجانبين لا من جانب واحد^٢.

و اعلم أنّه لا يخلو موجود من الموجودات عن الدخول تحت جنس مقابلة التضاييف المطلق^٣، وإن كان آحاد الجزئيات قد يخلو عن ذلك؛ فكل موجود لابد وأن يكون له إضافة إلى غيره إمّا بعلية أو معلولية^٤ حتى البارئ جلّ جلاله، فإنّه تعالى^٥ له إضافة إلى غيره^٦ بأنّه^٧ مبدأ لجميع الأشياء؛ فعلم أنّ التضاييف المطلق يعمّ جميع الموجودات، وإن كان قد يخلو عن بعض أنواع المضاييف شيء، كما ذكرنا أنّ الأبوة والبنوة والموازاة والمحاذاة وأمثالها لاتعمّ الموجودات بل^٨ قد يخلو كثير من الأشياء عنها.

وأما الإيجاب والسلب المطلق وإن كان لا يخرج عنهما شيء فكذلك لا يخرج عن جزئياتهما شيء، كالمجر واللاحجر.

وأما العدم والملكة والتضاد، فإنّه^٩ وإن كان يجوز أن يخلو عن خاصتها^{١٠} شيء كما بيّنا أنّ العمى والبصر والبياض والسواد يخلو بعض الأشياء عنها، فكذلك^{١١} قد يخلو عن عموم تقابلها بعض الأشياء كالمجردات المفارقة الغير القابلة^{١٢} للضدين ولا للعدم المقابل للملكة، لا على الوجه العام ولا على الوجه الخاص.

وأما تقابل التضاد، فخاصته^{١٣} وجود الواسطة بين الطرفين، كالحمرة بين السواد والبياض؛ فيجوز أن ينقلب كل واحد من الطرفين إلى تلك الواسطة

١. ش: الملكة.

٢. ش، م، د: - المطلق.

٣. ن: - تعالى.

٤. ش: - إمّا بعلية أو معلولية حتى البارئ جلّ جلاله فإنّه تعالى له إضافة إلى غيره.

٥. ش: فإنّه.

٦. ش: - وإن كان.

٧. ن، ش: خاصتها.

٨. ش، د: المقابلة.

٩. ب: وكذلك.

١٠. ن: فخاصيته.

١١. الشارع، ص ٣١٩.

١٢. ش: بمعلولة.

عند سلوك كل واحد منهما إلى الآخر؛ ولا توجد هذه الخاصية، أعني وجود الوسطة بين الطرفين والانعقاب، لغير^١ تقابل الضدين من أنواع المتقابلات. ويسمّون هذه الوسطة بـ«الوسطة الحقيقية»، وأمّا «الوسطة المجازية» كاللاحرار واللابارد فقد توجد في العدم والملكة.

والذي يمتاز به الضدان عن العدم والملكة، أنّ الضدين ذاتان وجوديتان بخلاف العدم، فإنّه لا ذات له؛ فإنّه لا نفتقر في تعقّل العدم المقابل للملكة إلّا إلى سلب أمر^٢ عفا فيه إمكانه؛ وكل واحد من الضدين فيفتقر إلى علة وجودية؛ و الملكة وإن^٣ افتقرت إلى علة وجودية فالعدم لا يفتقر إلى ذلك، بل عدم علة الملكة هو علة العدم لا غير^٤.

الببحث الرابع

في أنّ الوجود ينقسم إلى علة ومعلول^٥

[في تعريف العلة]

كل موجود لا يخرج عن العلية والمعلولية. وكل ما توقف عليه وجود الشيء يسمى «علة» لذلك الشيء، وذلك الشيء يسمى «معلولاً» له. وعرف بعض العلماء العلة التامة بأنها التي يحصل من وجودها وجود شيء آخر ولا يحصل وجودها من ذلك الشيء الآخر. والقيد الأخير زائد لاحتياج إليه؛ فإنّه لو جاز أن يكون وجودها حاصلاً من ذلك الآخر، لزم أن يكون كل واحد منهما علة للآخر ومعلولاً له وذلك محال؛ بل الذي يجب أن يقال إنّ العلة التامة ما يجب بها وجود شيء آخر وهو كافٍ؛ ثم يلزم من ذلك بالضرورة أن لا يكون وجودها من ذلك الآخر، فلا يكون له «كونها» ليس وجودها من ذلك

١. ب: يعين.

٢. د: فإن.

٣. د: آخر.

٤. الشارع، ص ٣١٩.

٥. م: تكونها.

٥. الشارع، ص ٣٧٧ - ٣٨٦.

الآخر» مدخل^١ في عليتها^٢.

و أمّا العلة الناقصة، هي^٣ التي لها مدخل في وجود الشيء، فيمتنع الشيء بعدمها ولا يجب بوجودها وحدها.

[أقسام العلة و وجه حصرها في خمسة]

و العلة بهذا المعنى تنقسم إلى خمسة أنواع: العلة الصورية و المادية و الفاعلية و الغائية و الشرط.

و وجه الحصر في هذه الخمسة أنّ العلة بهذا المفهوم، إمّا أن تكون داخلية في ماهية المعلول، أو لا؛ فإن دخلت، فإمّا أن يلزم من وجودها وجود الشيء لا بها وحده، بل بها وبغيرها، أو لا يكون كذلك؛ فالأول^٤ هو «العلة الصورية»؛ و الثاني هو «العلة المادية».

و أمّا إذا لم تكن العلة داخلية في ماهية المعلول، فإمّا أن يكون بها وجود الشيء، أو الذي لأجله وجود الشيء، أو أمراً ثالثاً مغايراً لهما؛ فالأول هي «العلة الفاعلية»، و الثانية التي لأجلها الشيء هي «العلة الغائية»، و الثالثة هي^٥ «الشرط»؛ فهذا وجه الحصر في الخمسة^٦.

[كيفية وقوع اسم العلة على الأقسام الخمسة]

و قد ظنّ بعض الناس أنّ اسم «العلة» يقع على هذه الخمسة بالاشتراك؛ و ليس ذلك بصواب؛ لأنّ هذا القائل قسّم العلة إلى كل واحدة من العلل المذكورة و اللفظ المشترك لا يقسم؛ إذ لا اشتراك بين أفراد المشترك إلّا في مجرد اللفظ، لا في المعنى.

و ليس اسم العلة واقعاً عليها بالتواطؤ الصّرف، فلهذا^٧ يقع تحت كل واحد من هذه العلل^٨ أصناف شتى من مقولات مختلفة تختلف بحسب ذلك في معنى

١. ن: ب: مدخل.

٢. ح: ن: ٣٧٦ - ٣٧٧.

٣. م: هي.

٤. ب: و الأول.

٥. ن: ب: هو.

٦. الشارع، ص ٣٧٨.

٧. ن: فإنّه / و لأنّه.

٨. ن: - العلل.

المبدئية بالأولي والآخري والتقدم والتأخر؛^۱ بل الحق أن لفظ «العلة» يقع على جميعها بالتشكيك، كما وقع لفظ «الوجود» و «المبدأ» و «الوحدة» و غير ذلك على معانيها بالتشكيك.

[أقسام الموجودات بالنسبة إلى العلل المذكورة]

و من الموجودات ما لا علة له أصلاً، لغاية كماله و نهاية تمامه و هو الباري جلّ جلاله.

و منها، ما لا علة له غير العلة الفاعلية، كالعقول التي ما وجدت لأجل وجود غيرها، و لا مادة و لا صورة لها، و لا حاجة لها في وجودها إلى شرط. و منها، ما لها العلل الثلاثة إلا العلة الغائية، كالأفلاك؛^۲ فإنّها لا علة غائية لوجودها - على ما يراه بعض الحكماء - و سيأتي تحقيقه في الغايات. و منها، ما له العلل الخمس كالمركبات العنصرية. و لنذكر أحكام كل واحد من هذه العلل؛^۳

[أقسام العلة الفاعلية]

أما العلة الفاعلية، كالنجار للكرسي و البنّاء للبيت، فذكر الشيخ في الشفاء^۴ أنّه يمكن اعتبارها على اثني عشر وجهاً:
و ذلك أن الفاعل قد يكون قريباً و هو الذي لا واسطة بينه و بين المفعول^۵، كالوتر لتحريك الأعضاء و العفونة للحمى.
و قد يكون بعيداً و هو الذي بينه و بين المفعول واسطة، كالنفس لتحريك

۱. ب: التقديم و التأخير.

۲. د: كأفلاك.

۳. همان، ص ۳۷۹.

۴. الشفاء، الطبقات، ج ۱، السماع الطبيعي، مقاله ۱، فصل ۱۲ (في أقسام أحوال العلل)، ص ۵۵. ابن سینا در الشفاء، الإلهيات أقسام علت فاعلی را بسیار محدود و پراکنده در فصول اول تا چهارم مقاله ۶ آورده است. أما در الطبقات، الإلهيات، تحت عنوان «فصل في أقسام العلل و أحوالها»، ص ۲۱۲ - ۲۱۳، منظم أما مختصر ذکر کرده است. شهرزوری أقسام هر یک از علل را با همان عبارت و همان نظم الشفاء نقل نکرده بلکه دخل و تصرف کرده است.
۵. د: المفعول.

الأعضاء والاحتقان مع الامتلاء، فإنه مع أسباب العفونة الموجبة^١ للحمى بذاتها؛ ومراتب البُعد وإن تكررت لكن يجب الانتهاء إلى واجب الوجود.

والفاعل قد يكون عاماً وهو الذي يشترك في الانفعال عنه أشياء كثيرة، كالهواء والحرّ المغيّر لكثير من الأشياء.

وقد يكون خاصاً وهو الذي لاينفعل^٢ عنه إلا شيء واحد، كالدواء الذي شربه زيد، فأثر في بدنه الخاص لا في بدن غيره.

وقد يطلقون العام بمعنى آخر وهو الذي يعمّ الأشياء كالصانع للكرسي، فإنّ الصانع يعمّ النجار والبناء والحدّاد وغير ذلك والخاص، فهو كالنجار للكرسي وإن لم يكن معيناً.

والفاعل قد يكون كلياً كالنجار مطلقاً للكرسي والطبيب للعلاج، من غير تعيين لهما، وقد يكون جزئياً كزيد النجار أو^٣ الطبيب؛ وبالجمله يكون مشاراً إليه؛ والفاعل قد يكون بالقوة كالنجار قبل عمل الكرسي، والناظر قبل الاشتعال في الحطب؛ وقد يكون بالفعل كالنجار بعد العمل والناظر بعد الاشتعال.

والفاعل بالذات والحقيقة هو أن يكون مبدءاً بالذات لوجود الفعل، كالنار إذا سخنت والطبيب إذا عالج.

والفاعل بالعرض ما ليس كذلك؛ فهو على أربعة أقسام:
الأول، أن يكون الفاعل يؤثر في إزالة الضد بالذات، كالسقمونيا المؤثرة في إزالة الصفراء، فإذا زالت حصل البرد؛ فيكون السقمونيا مبدءاً بالعرض و مزياً للصفراء بالذات.

الثاني، إنّ الذي أزال الدعامة وانهدم السقف ينسب إليه ذلك الأثر بالعرض وهو بالذات منسوب إلى الدعامة.

الثالث، أنّه إذا قيل: إنّ الطبيب يبني وهو لا يكون بانياً من حيث أنّه طبيب بل من حيث أنّه بناء.

١. د: الموجبة.

٢. د: الذي ينفعل.

٣. ب: فانهدم.

٤. د: و.

الرابع، إنّ الفاعل بالإرادة أو بالطبع إذا كان متوجّهاً إلى غاية فعرّض له في طريقه غايةً أخرى، كالحجر الذي شجّ في هبوطه، وإنّما عرض له ذلك لأنّه هابط بطبيعته، فاتفق له أن صادّمه رأس إنسان فشجّه.

و الفاعل قد يكون بسيطاً وهو الذي^١ يكون^٢ الفعل له^٣ عن قوة واحدة، كالجذب عن القوة الجاذبة، والدفع عن الدافعة^٤.

وقد يكون مركباً وهو الذي يكون الفعل عن عدة من القوى، سواء كانت متفقة النوع، كقوم يُحرّكون سفينةً، أو مختلفة النوع، كالجوع الذي يحصل عن القوة الجاذبة والحساسة.

وبعد أن ذكر الشيخ هذه الأقسام في كتاب الشفاء، قال: «و يمكنك أن تركّب هذه الأقسام بعضها مع بعض»^٥، كالعلة التي بالذات فإنّها قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة؛ وكذلك التي بالعرض قد تكون كلية وقد تكون جزئية؛ وكذلك التي بالفعل قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة؛ إلى غير ذلك.

[أقسام العلة المادية]

و أمّا العلة المادية، فقد قال الشيخ^٦: إنّّه يمكنك أن تورّد هذه الأقسام في المبدأ المادي:

فالعلة المادية القريبة كالأعضاء للبدن؛ والعلة البعيدة كالأخلاط، أو أبعد كالأركان؛ والعلة المادية العامة كالخشب للبيت والسرير والصندوق؛ والخاصة كجسم الإنسان لمزاجه المخصوص بصورته المخصوصة.

و العلة المادية بالقوة، كالنطفة لبدن الإنسان والخشب الغير المصنوع بالصنعة لهذا السرير؛ والتي بالفعل كبदन الإنسان لصورته.

١. ب: أن.

٢. ب: له.

٣. ب: له.

٤. ب: الدافع.

٥. الشفاء، «سماع طبيعى»، ص ٥٧، س ١: «و قد يمكنك أن تركّب بعض هذه مع بعض وقد وكلناه إلى ذهنك».

٦. همان، ص ٥٧، س ٢. شهرزورى مطالب شيخ را آزاد و با دخل و تصرف نقل کرده است به این لحاظ اختلاف عبارات متن با الشفاء را نقل نکرده ایم.

و العلة المادية بالذات ما يكون لذاته المخصوصة يقبل صورة الشيء كالذهن للاشتغال؛ و العلة المادية بالعرض هو كما قيل إنّ الماء موضوع للهواء ومادة الماء بالحقيقة هي الموضوع للهواء.

و العلة المادية الكلية كالخشب لهذا السرير؛ و العلة المادية الجزئية كهذا الخشب لهذا السرير؛ و العلة المادية البسيطة كالهيلي^١ الأولى لجميع الأجسام و العلة المركبة منها كالأخلاق للبدن.

[أقسام العلة الصورية]^٢

و أمّا العلة الصورية فيمكن أن يعتبر فيها جميع هذه الاعتبارات: فالعلة الصورية القريبة كالتربيع للمربع؛ و العلة البعيدة كذي الزاوية لذلك المربع؛ و العلة الصورية العامة و الكلية تكون واحدة و ذلك مثل الجنس للنوع.

و العلة الصورية الخاصة و الجزئية واحدة أيضاً و ذلك كحدّ الشيء أو فصله أو خاصته؛ و العلة الصورية بالقوة فذلك كالقوة مع العدم.

و أمّا التي بالفعل فهي ظاهرة بيّنة؛ و العلة الصورية البسيطة كصورة الأرضية و المائية و الهوائية و غيرها من صور البسائط فإنّها حقيقة واحدة غير متكوّنة من اجتماع أمور متعددة؛ و أمّا العلة الصورية المركبة فكالصورة الحيوانية و النباتية و المعدنية فإنّها تحصل من اجتماع أمور عديدة.

[أقسام العلة الغائية]^٣

و أمّا العلة الغائية فيمكن اعتبار هذه الاعتبارات فيها أيضاً: فالعلة الغائية القريبة فهي^٤ كالصحة للدواء؛ و أمّا البعيدة فكالشفاء له.

و العلة الغائية العامة فهي التي تكون غاية^٥ لشيئين مختلفين، كإسهال

١. الشفاء، «سماغ» طبيعى، ص ٥٧، س ١٦.

٢. د: - فهي.

٣. همان، «سماغ» طبيعى، ص ٥٨، س ٧.

٤. م: علة.

الصفراء الذي هو غاية لشرب الترنجيبين و لشرب البنفسج؛ و أما العلة الغائية الخاصة فكلقاء زيد صديقهُ عمرواً.

و العلة الغائية بالفعل فمثل الصورة بالفعل؛ و بالقوة مثل كونها بالقوة. و العلة الغائية بالذات، فهي المعنى المطلوب بالحركة الإرادية أو الطبيعية بالذات كالصحة للدواء.

و العلة الغائية بالعرض فتكون على أقسام:
الأول، ما يكون مقصوداً لا^١ لأجل ذاته، كدقِّ الهاون لا لذاته بل لأجل شرب^٢ الدواء.

الثاني^٣، ما يكون لازماً للغائية أو عارضاً لها، فالذي يلزم الغاية كالأكل الذي غايته التغوط؛ و هو لازم للغاية لا نفس الغائية التي هي دفع الجوع؛ و الذي يكون عارضاً للغاية فهو كالجمال^٤ للرياضة فإنَّ الرياضة^٥ قد يستتبعها^٦ حصول الجمال^٧ إلا أنَّ المقصود منها ليس حصول الجمال بل أمر آخر. و العلة الغائية الكلية فكانتصاف^٨ زيد من الخالام مطلقاً؛ و أما الجزئية فكانتصاف زيد عن غريمه عمرواً^٩.

و أما العلة الغائية البسيطة فكانتشييع للأكل؛ و أما الغائية المركبة فكلبس الحرير لأجل الجمال و لقتل^{١٠} القمل و هما غايتان مطلوبتان. فهذا حاصل ما ذكره الشيخ في كتاب الشفاء^{١١}.

و يجب أن تعلم أنَّ العلة الغائية التي لأجلها الشيء هي علة لكون العلة الفاعلية فاعلةً بالفعل؛ فإنَّه لولا حصول الغاية من إيجاد السرير و هو الجلوس لما كان الفاعل فاعلاً له، فالجلوس علة لكون الفاعل للسرير فاعلاً له؛ و هذا

١. د. - لا.

٢. د. و الثاني.

٣. د. فإنَّ الرياضة.

٤. د. م. الجمال.

٥. ب. عمرواً.

٦. ١. الشفاء، الطيبيات، السماع الطبيعى، مقاله ١، فصل ١٢، ص ٥٥ - ٥٩.

٧. د. بل لشرب.

٨. د. كالجمال.

٩. ن. يستعفيها (نسخه بدل): يستعفيها.

١٠. د. كانتصاف.

١١. د. م. قتل.

الحكم - و^١ هو كون العلة الغائية علةً لفاعلية العلة الفاعلية - إنَّما هو لمساهمة الغاية^٢؛ فمساهمة الغاية هي العلة في فعل الفاعل لا وجودها؛ فإنَّ^٣ وجود الغاية في الخارج كالجلوس على السرير لا محالة معلول لفاعلية الفاعل، فكيف يجوز أن يكون علةً له؟ فالعلة الغائية لمساهمتها علة لفاعلية العلة الفاعلية؛ لا أنَّها علةً للعلة الفاعلية نفسها^٤، و تكون في وجودها معلولة للعلة الفاعلية؛ فإنَّ الغاية لا يمكن أن تحصل في الخارج إلَّا بفعل الفاعل؛ فهي متأخرة في وجودها عن فاعلية العلة الفاعلية، فكيف تكون علةً لها؟ والعلة يجب تقدُّمها على المعلول في الوجود؛ فالعلة^٥ الغائية على الحقيقة هي المتمثلة^٦ في ذهن الفاعل من الجلوس على السرير، لا الجلوس الواقع في الأعيان بعد وجود السرير؛ فإنَّنا بيَّنا أنَّه معلول، فإذا أطلق عليه أنَّه علة فعلى سبيل المجاز.

و اعلم^٧ أنَّ الغاية منها، ما يكون في نفس الفاعل، كالفرح والسرور والغلبة وغير ذلك؛ ومنها، ما يكون خارجاً عن الفاعل، كحصول صورة السرير في الخشب؛ ومنها، ما يكون في ثالث، كما يفعل زيد فعلاً لرضى عمرو.

[كلام حول الغاية الذاتية والاتفاقية]

و الغاية يقسمونها^٨ إلى ذاتية وإلى اتفاقية؛ وذلك لأنَّ^٩ تأدي السبب إلى المسبب إن كان دائماً أو أكثرياً يسمى^{١٠} الغاية باعتبارهما «غاية ذاتية»؛ وإن كان تأدي السبب إلى المسبب متساوياً أو أقلّياً^{١١} تسمى^{١٢} الغاية باعتبارهما «غاية اتفاقية»، كمن حفَرَ بئراً فوجد كنزاً؛ فأنت^{١٣} إذا اعتبرت العلة الشامة في وجود الكنز، لم تجد من الغايات ما يكون اتفاقياً بالتفسير المذكور للاتفاقي^{١٤}

- | | |
|--------------------------|----------------------------|
| ١. ن: - و. | ٢. د: الغائية. |
| ٣. د: - لا وجودها فإنَّ. | ٤. ب: يعينها / د: - نفسها. |
| ٥. و: غاية. | ٦. م: - هي المتمثلة. |
| ٧. الشارع، ص ٣٨٢. | ٨. د: يسمونها. |
| ٩. م: بأنَّ. | ١٠. ب: فتسمى. |
| ١١. د: إذا قلنا. | ١٢. ب: فتسمى. |
| ١٣. ن، ب: وأنت. | ١٤. د: الاتفاقي. |

بأنه الذي يكون تأدي السبب إلى المسبب أقلّياً أو متساوياً؛ فإنّ صدور المعلول عن العلة التامة لا يكون إلّا دائماً؛ فإنّ المعلول يستحيل تخلّفه عن العلة التامة، إلّا أنّهم قد يعنون بالاتفاقي ما يلحق الماهية لا من ذاتها بل من غيرها لأسباب خفية عنّا لانعرفها؛ وإن عني بالاتفاق ما يقع^١ من دون علة مرجّحة لوجوده فهو^٢ محال. وقد رُسّموا^٣ الاتفاقية بأنّه غاية عرضية لأمر إرادي أو طبيعي أو قسري. وقد عرفت أنّ القسر ينتهي إلى طبيعي أو إرادي، فتكون الطبيعة و الإرادة متقدمتين^٤ على الاتفاق؛ فالغايات العرضية إنّما تكون موجودة إذا كانت الغايات الذاتية موجودة؛ فالأمور الإرادية و الطبيعية لها غايات بالذات، و الأمور الاتفاقية لها غايات بالعرض؛ فالمسافر إلى بلدة لشراء عبء إذا ظفر بعبد الآبق اتفاقاً من غير أن يجعل الخروج لأجله، فشراء العبد الذي كان الخروج لأجله غاية ذاتية، و ظفره بالعبد الآبق اتفاقاً.

قالوا: و السبب الاتفاقية إذا تأدى إلى غايته الذاتية تسمى^٥ بالنسبة إلى غايته الطبيعية «سبباً ذاتياً» و بالنسبة إلى غايته العرضية «سبباً اتفاقياً»؛ و ذلك كالحجر الهابط إلى بطن الوادي إذا شجّ في طريقه؛ ثم وصل إلى غايته الطبيعية، و إن لم يتأد الحجر إلى غايته الذاتية بل وقف عند الشجّ، فيسمّى بالنسبة إلى غايته الذاتية التي لم يصل إليها «باطلاً»^٦.

[في القصد الضروري و العبث و سائر ما يتعلق بالغاية]

و الغاية لا يشترطون فيها إرادة و لا روية^٧؛ فإنّ الأمور الطبيعية لها غايات مع خلوّها عن الإرادة. و أرباب الصنائع التي^٨ صارت ملكة لهم لا يتفكرون عند الخوض فيها؛ فإنّ العوّاد الماهر لا يتفكر^٩ في كل نقرة^{١٠} ولا يروّي

١. ن: ب: وقوع شيء.

٢. د: و هو.

٣. ن: سَمَوْا.

٤. م، د: متقدمتان / ب: متقدمان.

٥. د: فتمسى.

٦. الشارع، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

٧. د: دونه.

٨. د: - التي.

٩. ن: لا يفكر.

١٠. ب: نقرة.

فى كل صوت^١ و برده^٢ مع وجود غاياتها.

ثم الغاية قد تكون نفس الصورة الحاصلة فى التخيّل التى تنتهى إليها الحركة، كمن تصوّر متنزّهاً لدفع الملالة، فانتقل إليه؛ فربما كانت الغاية غير ما تنتهى إليه الحركة، كالذى يقصد موضعاً لمشاهدة معشوق.

و قالوا: إنّ غاية القوة الشوقية إذا لم تحصل بالحركة تسمى الحركة بالنسبة إلى تلك الغاية «باطلاً»؛ وإن حصلت الغاية بالحركة، فإن كان مبدأ الحركة هو الفكر فالغاية هو الخير المعلوم أو المظنون؛ وإن كان المبدأ للحركة شوقياً تخيلياً وحده يسمى^٣ «جزافاً»، كالعبث باللحية؛ وإن كان المبدأ الشوق التخيلى مع طبيعة أو مزاج فيسمى «قصداً ضرورياً»، كالتنفس أو حركة المريض؛ وإن كان المبدأ هو التخيّل مع ملكة نفسانية لايحتاج إلى روية^٤ فيسمى «عادةً».

و إذا انضمّت إلى الشوق التخيلى روية^٥ وتأدى إلى الغاية المطلوبة فلا يسمى «عبثاً».

و يحتاج فى كل هذه الأمور المذكورة إلى شوق و تخيل؛ فإنّ العايب بلحيته، و النائم و الساهي، يفعلون أفعالاً و يتحركون حركات لا يخلو عن تخيل لذة أو تبدّل حالة معلولة^٦؛ و عدم بقاء ذلك فى الذكر^٧ لا يدل على عدمه بالكلية؛ فإنّك قد عرفت فى كتاب النفس أنّ التخيّل شيء و الشعور به شيء آخر، و بقاء الشعور فى الذكر شيء آخر؛ فليس^٨ بحق إنكار التخيّل لعدم بقاءه فى الذكر. و غاية الحركة الفلكية ما فوقها.

و الموت غاية نافعة للنفس الناطقة و لنظام النوع؛ و هو من الغايات الضرورية. هذا خلاصة ما ذكره جماعة المشائين^٩.

١. د: صوب.

٢. ن: و برده. أين عبارت برأى مصحح روشن نیست.

٣. د: فيسمى.

٤. ن: رؤية.

٥. د: مملوكة.

٦. ب: الفكر.

٧. ن: و ليس.

٨. ا: المشارع، هـ: ٣٨٤.

[رأي الشيخ الإلهي في «الغاية»]

و ذكر الشيخ الإلهي أَنَّ الغايات التي بالذات لا تكون إلَّا في نفس الفاعل و
 أَنَّ كُلَّ مَنْ طلب شيئاً إنَّمَا يطلبه لمصلحة تعود إلى نفسه؛ فَإِنَّ الطالب لمكان أو
 لدفع^١ ملالة أو للقاء معشوقٍ لولا انتفاع و فرحٌ يعود إلى نفس الطالب، ما طلب؛ و
 كذا قولهم إِنَّ الغاية قد يكون خارجاً عن الفاعل، إمَّا في القابل كصورة الكرسي
 في الخشب، أو في ثالث كالفاعل لِرَضَى زيد، فَإِنَّ الغاية في هذين القسمين يعود
 إلى ما تكون الغاية في نفس الفاعل؛ فَإِنَّ المحصَّل لصورة الكرسي في الكرسي،
 و الفاعل^٢ لِرَضَى زيد لولا أولوية و فائدة تعود إلى نفس الفاعل ما فعل؛ فهذه
 الأشياء المذكورة ليست بعلة غائية، بمعنى أَنَّها أقصى ما يطلب الشيء لأجله؛
 بل بمعنى أَنَّها نهاية الفعل لا غير. و أمَّا البحث التام في الغايات فسيأتي فيما
 بعد، إن شاء الله تعالى^٣.

و إذا تأملت ما في تقاسيم العلل الأربع تجدها لا تخلو عن مساهلات^٤.

[في الشرط]

و أمَّا الشرط فهو من جملة العلل الناقصة:

فمنه عديمي، كزوال المانع؛ فَإِنَّ له مدخلاً في العلية، فَإِنَّ المانع مهما
 لم يرتفع لا يجب الشيء؛ فزوال المانع له مدخلٌ في العلية فهو جزء من العلة
 التامة؛ فَإِنَّ المعلول كهوي السقف مثلاً، لو كانت^٥ علته التامة هي مجرد الطبع
 المحرك له إلى المركز دون الدعامة، لوجب^٦ نفس وجود الفاعل الممنوع؛ فما
 صحَّ المنع كالزوايا الثلاث للمثلث الواجبة بنفس وجود المثلث؛ لكن لما^٧ امتنع
 المعلول بالمانع فتكون نسبته إلى ذلك الفاعل الإمكان؛ فإذا زال المانع ترجَّح
 حينئذ وجوده على عدمه، إلَّا أَنَّ الأمر العدمي وإن كان جزءاً من العلة التامة، لأنَّ

١. د: دفع.

٢. د: فالفاعل.

٣. ن: - إن شاء الله تعالى؛ همان، ص ٣٨٥.

٤. المشارع (ص ٣٨٥، س ١) و فيه أمور و مقسيمات متزلزلة.

٥. ن: كان.

٦. ب: لو وجب.

٧. د: لما.

إذا نظرنا إلى المعلول فلانجده حاصلاً إلا بعد زوال المانع فلايجوز أن يكون سبباً فاعلياً، لكون العدم البحث لايفعل شيئاً؛ فالعدم^١ البحث لايجوز أن يكون فاعلاً ولا معلولاً، لأنه لا ذات له فلا تحصيل له؛ فلايكون مقدوراً عليه.

ومنه، شرط مركب من الوجود والعدم؛ فيجب تقدمهما^٢ على المعلول كالحركة^٣؛ فإنّ المحصل بها يكون الموصيل و علة^٤ مع عدمها لا^٥ مطلقاً بل بعد تمام وجودها الغير المجتمع مع الشيء؛ فإنّ وجوده و عدمه مطلوبان مع الشيء.

فهذه أحكام العلل الخمسة الناقصة.

[أحكام العلة التامة]

و أمّا العلة التامة فقد عرفت أنّها التي يجب بها وجود الشيء. وهذه العلة قد تكون نفس الفاعل وحده؛ وقد يكون الفاعل جزءاً منها؛ فإنّ هذه العلل الأربع مع الشرط إذا اجتمعت كانت علة تامة.

ثم العلة الفاعلية التامة قد تكون بالذات وهي التي تكون لذاتها مبدءاً للشيء، كالنار إذا سخنت أو أحرقت، وقد تكون بالعرض وهي التي تؤخذ^٦ أنّها علة فاعلية بالذات ولا تكون كذلك في نفسها؛ وهي على أقسام أربعة، وقد مرّ ذكرها^٧ في أقسام العلة الفاعلية.

و الفاعل المطلق للشيء ما كان علة لجميع أجزائه، سواء كان موجوداً لجميع الأجزاء أو لبعضها^٨، كالجزة الصوري لا غيره^٩، أو كان موجوداً للجزء الآخر بعد أن أوجّد باقي الأجزاء فاعلاً آخر؛ فإنّه يصدق عليه كونه موجوداً^{١٠} للمجموع من حيث هو ذلك المجموع، لأنه أوجد ما تمّ به ذلك المجموع. والأمر المشخص الجزئي كالحرارة المتعيّنة لايجوز أن يكون له علتان

١. ب: بالعدم.

٢. د: كالحركة.

٣. ن: إلّا.

٤. ن: ذكرهما.

٥. د: غير.

٦. د: تقدمها.

٧. م، د: عمله.

٨. ن، ب، د: توجد.

٩. ب: بعضها.

١٠. د: موجود (در هر سه موضع).

فصاعداً، كل واحد علة تامة مستقلة؛ لأنَّ كل واحد من تلك العلل، إن كان له مدخل في وجود المعلول بحيث يتوقف عليه وجوده فهو جزء للعلّة؛ فيكون المجموع علة واحدة لا علل كثيرة كل واحد منها تامة؛ وإن لم يكن لواحد مدخل في وجود المعلول فليس بعلة ولا جزء علة.

و أمّا الأمر الكلي كالحرارة المطلقة، فيجوز باعتبار ما أن يقال إن^١ لها عللاً كثيرة، لا بمعنى^٢ أن الكلي التي هي الحرارة المطلقة موجودة في الأعيان، ولا بمعنى أن الموجود في الأعيان يكون له علل كثيرة تامة؛ بل معنى قولنا: إنَّ الكلي يجوز أن يكون له علل كثيرة، أنّه لا يتعيّن لوقوع جزئياته واحد^٣ من تلك الكثرة بحيث يكون موقوفاً عليه لخصوصه؛ فإنَّ بعض جزئيات الحرارة قد يقع بسبب مجاورة النار وبعضها بسبب الشعاع وبعضها بسبب الحركة؛ فإنَّ الأشياء الكثيرة جاز أن يكون لها لازم واحد بالنوع، وعرضي مفارق كذلك؛ بخلاف الشيء الواحد من حيث هو واحد، فإنّه لا يمكن أن يكون له لوازم كثيرة. والعلّة إذا كانت واحدة من جميع الوجوه، فلا يجوز أن تكون لها معلولات كثيرة - لِمَا سيأتي تعليقه - إلاَّ أنّهم جَوَّزُوا أن تكون العلة الفاعلية الواحدة يصدر عنها آثار مختلفة بسبب اختلاف القوابل، كالشمس التي تختلف ألوان شعاعها بحسب اختلاف القوابل التي هي الجامات المختلفة الألوان؛ وكذلك تبييضها لثوب القصار وتسويدها لوجهه.

و أمّا العلة القابلية الواحدة فيجوز أن تختلف الآثار فيها بحسب اختلاف الفاعلين؛ فإنَّ الجسم الواحد قد يتسخّن من الحار، ويتبرّد من البارد، و يترطب من الرطب، و يجفّ من اليابس.

و الفاعل الواحد كالنجار مثلاً، يجوز أن يصدر عنه في القابل الواحد كالخشب، آثار مختلفة بحسب انضمام الدواعي والإرادات؛ فيتخذ^٤ منه السرير والسُّلّم والصندوق وأمثال ذلك.

١. د. معنى.

٢. م. فينجر.

٣. د. إن.

٤. د. واحدة.

وإذا لم يتوقف الشيء إلا على أمر واحد، فإذا وجد ذلك الأمر الواحد وجب وجود ذلك الشيء؛ وإلا لزم أن يكون متوقفاً على غيره والمفروض خلافه.

ووجود المعلول يتعلق بوجود العلة من حيث هي^١ على الجهات التي هي بها علة، من حضور ما ينبغي و عدم ما لا ينبغي؛ فعند حصول الجميع يجب وجود المعلول وعند انتفاء الجميع أو جزء واحد ينتفي المعلول؛ وإذا دام وجود العلة دام وجود المعلول؛ وإن دام انتفاؤها دام انتفاؤه أيضاً؛ والله أعلم بالصواب^٢.

للبحث الخامس

في أن الوجود ينقسم إلى ما بالفعل وإلى ما بالقوة

اعلم^٣ أن «القوة» يطلق على معان عدة^٤؛

فيقال «قوة»، ويعنى بها استعداد وجود الشيء^٥ الحاصل مع لا حصوله^٦، فالقوة على الكتابة عبارة عن استعداد وجودها مع لا وجودها^٧.

و «الفعل» عبارة عن كون الشيء^٨ حاصلاً. والقوة المذكورة تبطل عند الفعل، فإن الكتابة إذا صارت بالفعل بطلت تلك القوة.

وقد يقال قوة، ويعنى بها القوة التي يصير بها الشيء مستعداً لأن يصدر عنه فعل أو انفعال. وهذه القوة هي التي يمكن اجتماعها مع الفعل والانفعال؛ فالقوة بهذا المعنى تعم الصور النوعية والأعراض؛ فإن الحرارة في الحديدية العامية عرض ومع ذلك هي مبدأ صدور الحرق؛ وكذلك الحرارة في الماء المسخن يسخن مع عرضيتها.

وقد يقال قوة، ويعنى بها الأمر الجوهري الذي يكون مبدءاً لوجود شيء ما.

١. ن: هي. ٢. ن: ب: - والله أعلم بالصواب.

٣. الشارع، ص ٣٢٠.

٤. الشارع: مع عدم حصوله.

٥. ن: الشذ.

٦. ن: ب: - أعلم.

٧. ن: د: - مع لا وجودها.

وقد يقال قوة، ويعنى بها ما يكون مبدأ تغيير في شيء آخر، ولا يدخل في هذا مبدأ الأمور المجردة عن المادة.

وقد يعنى بالقوة ما يصير به الشيء مقاوماً للآخر، أو بها يتأبى عن قبول التأثير.

وأمّا «قوة الانفعال»، فقد تكون نحو شيء واحد غير متجاوز عنه، كقوة الفلك على قبول الحركة فحسب.

وقد تكون «قوة الانفعال» على القبول دون الحفظ، كالماء الذي له قوة قبول الشكل الغير الحافظ له.

وقد تكون القوة، للقبول والحفظ معاً، كقوة الشمع على قبول الشكل وحفظه، فله قوة قبول الضدين، كالحرارة والبرودة.

وأمّا الهيولى، فإن لها قوة تقبل بها سائر الصور والأعراض، وإن كان وجودها متخصصاً بقبول بعض الأشياء دون غيره بسبب ما فيها من الاستعداد المقتضى^٢ لذلك؛ فإن الهيولى تستعد بسبب الرطوبة التي فيها^٣ لسهولة الاتصال والانفصال؛ وتستعد بسبب اليابوسة التي فيها لعسر ذلك؛ ويمتنع عليها قبول صورة أو عرض بسبب اشتغالها بصورة أخرى أو عرض آخر^٤.

وقولهم في الكتب: إن كل حادث لابد وأن يسبقه مادة وإمكان، فمرادهم بالإمكان استعداد القريب، لا الإمكان الخاص الذي هو قسيم^٥ الواجب والممتنع؛ فإن ذلك من لوازم جميع الممكنات مجردة كانت أو مادية فلا يرجع وجود شيء؛ و أمّا «الاستعداد القريب»، فإنه لا محالة يرجع وجود الشيء؛ ولأن الاستعداد يختلف بالقرب والبعد؛ فإنه ليس استعداد النطفة لصورة الإنسانية كاستعداد النبات لها؛ فإن النبات إنما يصير إنساناً بعد أن يتردد في أطوار

١. ب: وله.

٢. ب: قبلتها.

٣. ب: استعمالها.

٤. ن: قسم.

٥. ن: المقتضى.

٦. ن: السهولة / السهولتي.

٧. المشارع، ص ٣٢٠ - ٣٢١.

كثيرة مختلفة؛ ثم يصير بعد ذلك نقطة؛ و بعد ذلك يستعد لصورة الإنسانية.
و من الاستعداد ما يكون قريباً غاية القرب؛ و منه متوسط؛ و منه بعيد. و
كل واحد منها على مراتب و درجات.

و ليس في الإمكان الخاص المذكور قرب و بعد بالقياس إلى وجود
الشيء و عدمه، بل الأشياء الممكنة بالإمكان الخاص يكون إمكان الوجود و
العدم فيها معاً^١ بجهة واحدة^٢.

و الشيء الواحد بالجهة الواحدة، جاز أن يمكن عليه بالإمكان الخاص
باعتبار شرائط أمور كثيرة؛ فإن الهوى ليس فيها إلا جهة القبول و مع ذلك
يمكن عليها من حيث ذاتها بحسب اعتبار شروط أمور كثيرة غير متناهية؛ و
ليس كل ممكن عليها بالإمكان الخاص إنما يكون باعتبار شرط؛ فإن الذي يمكن
باعتبار شرط إذا قطعنا النظر عن ذلك الشرط، فإما أن يكون في ذاته واجباً أو
ممتنعاً أو ممكناً؛ و الأولان محالان^٣ و إلّا لزم أن يصير ممكناً عند وجود الشيء
فينقلب الشيء من الوجوب و الامتناع إلى الإمكان و هو محال؛ فبقي^٤ أن يكون
غير ضروري الوجود و العدم لذات القابل، فيكون ممكناً لها بحسب ذاتها؛
فتكون فائدة الشرط راجعة إلى تحقق الوجود لا إلى تحقق الإمكان؛ بخلاف
الاستعداد الذي يرجح وجود أشياء كثيرة متباينة^٥؛ فإنه لا يمكن أن يحصل إلا
بحصول شروط مختلفة، بحيث لو قطعنا النظر عن تلك الشروط ما كان
الاستعداد ممكن الحصول^٦.

و القوة على الفعل قد تكون مقتصرة التأثير على شيء واحد من غير أن
تؤثر فيما يقابله، مثل قوة النار على التسخين دون التبريد.
و قد تكون القوة مؤثرة في أشياء كثيرة، و ذلك كالقوة الاختيارية، و
تسمى هذه القوة «قدرة».

٢. الشارع، ص ٢٢٠-٢٢١.

٤. د: - و الأولان محالان.

٦. ب، م، د: متناهية.

١. د: - معاً.

٣. م: - أمور.

٥. د: قبل.

٧. حان، ص ٣٢١.

وإذا اقترن^١ بالإرادة الجازمة جميع ما ينبغي اقتترانه في حصول الفعل، و انتفى جميع ما لا ينبغي من الموانع، كان حصول الشيء واجباً عن تلك الإرادة لا محالة؛ ويكون المجموع قوة واحدة على شيء واحد.

و الانفعالات الصادرة بالاختيار قد تكون ثابتة على نمط واحد، وذلك إنما يكون عند ثبوت الإرادة؛ وقد تكون مختلفة لاختلافها. وإنما كانت أفعالنا مختلفة غير ثابتة على سياق واحد لعدم ثبات إرادتنا لعجز القوى البشرية، ولو كانت ثابتة لثبتت^٢.

[لأفلاك قوة اختيارية على ترك الحركة الدائمة إن شاءت]
ولما علمت أن الأفلاك لها نفوس دَرَاكَةٌ وهي متحركة بالإرادة و الاختيار، فيصح باعتبار ما أن يقال إن لها قوة اختيارية على ترك الحركة الدائمة إن شاءت؛ بمعنى أن لها قدرةً من جهة ذاتها على ذلك من غير اعتبار شرائط تقتضي وجوب الحركة؛ فإن حركاتها لما لم تكن طبيعية لاتتمكن^٣ من الرجوع عما هي متوجهة^٤ إليه، كالحیوان الساقط من قَلَّة الجبل، فإنه لو شاء أن يتحرك الحركة^٥ لم يقدر على ذلك بل حركاتها نفسانية؛

و اختلاف الإرادات على ذي النفس ليس بمحال من جهة الذات وإن امتنع بسبب آخر؛ فإن الدائم الفعل لو شاء أن لا يفعل لما فعل؛ وقد فعل فما شاء الدائم الفعل^٦ أن لا يفعل؛ وليس من شرط القادر على كل شيء أن يشاء كل شيء أو أن يفعل كل شيء؛ وثبات^٧ الإرادات العقلية و أفعالها يدل على كمال القوة و تمام الذات؛ فإن التام هو الذي لا يغيره^٨ اضطراب الإرادات؛ ويكون دائم الإرادة تام القوة شديدها، لا يؤثر فيه شيء أصلاً.

٢. المشارع، ص ٣٢١ - ٣٢٢.

١. م: اقترنت.

٤. ن، ب: متجهة.

٣. ب: لا يمكن.

٥. المشارع، ص ٣٢٢، س ٩ - ١٠: «فإن الإنسان الذي وقع من السطح ليس إنَّه لو شاء ما تحرك بل

٦. د: - الفعل.

تحرك».

٨. د: لا يغير.

٧. ب: بيان.

و تغيّر الإرادات^١ و الأفعال يدلّ على العجز والضعف؛ فكل قابل لتغيّر^٢ الآثار فيلزمه ضعف ما^٣؛ والقوة إذا كانت شديدة الأثر فإنّه يشتمل امتناعها عن قبول التأثير، كالشمس التي تتأثر بأنوار الكواكب، كتأثر الكواكب بنورها. فعلم أنّ الأفلاك لها قوة اختيارية على ترك الحركة من حيث ذاتها، وإن منع عن ذلك مانع خارج و هو ثبات الإرادات و دوام الأشواق المنتظمة على نهج واحد. و قواها و إن كانت شديدة تامّة غير متأثرة عمّا دونها، فهي متأثرة لا محالة عمّا فوقها بما هو أشرف وأقوى منها، كالمجردات العقلية؛ فلا يكون للدواعي^٤ و الإرادات الكثيرة المغيّرة^٥ لها^٦ إليها سبيل. و كذلك الحكم بعينه في المجردات من دوام إرادتها و ثباتها على نهج واحد، و هو المانع لها عن ترك الفعل. و إن كانت في ذاتها لها قوة على الترك، فهي من حيث ذاتها قادرة على ذلك. و كل^٧ واحد منها لا يتأثر عمّا تحته من الأنوار الضعيفة و يتأثر عمّا فوقه؛ و لكمالها العقلي و تمام قواها الذاتي دامت إراداتها و أفعالها على نمط واحد و نهج غير متغيّر. و البارئ تعالى أعظم الكل كمالاً و أتقها قوة و شدة و فعلاً؛ فإرادته منتظمة على سياق^٨ واحد لا تتغيّر أبداً - كما ذكرناه في الأمور الثابتة - و هذا بخلاف الحيوانات المتغيرة الإرادات، المضطربة الأفعال، التي تتأثر بأقل الأحوال و الدواعي^٩.

[كلام المتكلمين في القوة و الفعل و القدرة و نقده]

و جماعة من المتكلمين^{١٠} يزعمون أنّ القوة لا يجوز أن تتقدم على الفعل؛ لأنّ القوة عرض و العرض عندهم لا يبقى زمانين. قالوا: و القدرة و الفعل معاً؛ فلا يجوزون تأخّر الأثر عن المؤثر، إلّا أنّ من القدرة ما لا أثر لها أصلاً.

١. د: الإرادة.

٢. ليتغيّر.

٣. د: الإرادة.

٤. م، د: الدواعي.

٥. ب: المغيّرة.

٦. ن: - لها.

٧. ب: ذلك المانع فكل.

٨. د: ثبات.

٩. الشارع، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

١٠. همان، ص ٣٢٣؛ و قد ظنّ قوم.

وهذا الكلام لا حقيقة له ولا حاصل؛ فإن كل عاقل يعلم بالضرورة أنه إذا كان قائماً فهو قادر على القعود وبالعكس؛ فالقوة تتقدم^١ على الفعل؛ اللهم إلا أن تجعل المشيئة الجازمة داخلية في مفهوم القدرة وتلك لاتنفك عن الفعل، فيصدق أن القدرة مع الفعل.

ثم القوة إن لم يكن لها أثرٌ ما فلا تكون قوة؛ وإن كان لها أثرٌ، فإن لم تتقدم عليه لا بالزمان ولا بالذات أيضاً - كما هو مذهبهم - بل يكونان معاً من جميع الوجوه، فلا تكون القوة مبداءً لذلك الأثر فلا تكون قوة؛ لأن القوة إنما تكون قوة باعتبار صحة صدور الأثر عنها؛ فإذا لم يكن لها أثر في الفعل فيكون وجودها بعده كوجودها قبله ومعها، فيكون وجودها كعدمها^٢.

والحق^٣ أن القوة تتقدم على الفعل؛ وأما القوة على الأشخاص المنتشرة^٤ قد تبقى بعد مصادفة أي شخص اتفق، كقوى جميع الحيوان والنبات^٥، ويجوز أن لاتبقى بعد مصادفة واحد من تلك^٦ الأشخاص التي كانت نسبتها^٧ مستوية^٨ إلى أي واحد كان منها. والقوة التي تخصصت بشيء فإذا وقع ذلك الشيء في الأعيان بطلت القوة عليه؛ لا أنها بطلت عن جبلتها^٩، بل بطلت عن كونها قوة على الشخص المذكور^{١٠}.

وإذا رأيت القدماء يقولون: إنه لا يجوز أن يكون^{١١} قوة موجودة بالفعل خالية عن الأثر، فمرادهم من تلك القوة الميلية التي هي مبدأ الحركة؛ فإنها تمنع عن التسكين؛ وتلك الممانعة أثر القوة^{١٢}، بحيث لو بطلت الحركة والممانعة^{١٣} بطل الميل بالكلية. والممانعة ليست نفس الميل - كما عرفته - بل الميل علة و الممانعة معلوله^{١٤}.

٢. همان، ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

٤. د: المنتشرة / ب: المتعسرة.

٦. د: الحيوانات والنباتات.

٨. م: بسببها.

١٠. ن: خليلها.

١٢. م: توجد.

١٤. د: المخالفة.

١. د: مقدم.

٣. ب: فالحق.

٥. د: فقد.

٧. ب: ذلك.

٩. م. د: مضمومة.

١١. المشرح، ص ٣٢٤.

١٢. ن: أثراً لقوة.

١٥. همانجا.

للبحث الصلوبي

في أَنَّ الوجود ينقسم إلى حادث و قديم

[معنى الحادث و القديم]

قال بعض المتأخرين: إنه إذا قيل إنَّ الحادث له أَوَّلٌ^١، فيعنون به أنَّ لزمان وجوده أَوَّلٌ؛ و إذا قيل إنَّ الشيء الفلاني قديم، فيعنون أنَّه ليس لزمان وجوده أَوَّلٌ؛ و هو خطأ؛ فإنَّ من القديم ما ليس لوجوده زمان، كالبارئ تعالى و العقول؛ فإنَّ القديم بالحقيقة ما ليس لوجوده زمان؛ و أمَّا القديم بحسب العرف فهو الذي تطول مدته؛ و هذا القديم بهذا المعنى حادث و لزمان وجوده أَوَّلٌ^٢. و القديم إذا أُريد به ما يكون وجوده واجباً، فالقديم واحد و ما عداه من الممكنات حادث. و أمَّا إذا عُني بالحادث ما يكون العدم^٣ سابقاً عليه، فالذي يقابله هو الدائم الوجود؛ إلَّا أنَّ العقول و الأفلاك و نفوسها و كليات العناصر ليست بحادثة بهذا المعنى، لأنَّ العدم الزماني لا يسبقها^٤.

[كل حادث يسبقه إمكان و موضوع لذلك الإمكان]

و كيف ما كان، فإنَّ الشيء لا يخرج عن أن يكون قديماً أو حادثاً؛ و كلُّ حادث لابدَّ و أن يتقدِّمه إمكانٌ و موضوعٌ لذلك الإمكان؛ فإنَّه لو كان واجباً لم يكن معدوماً و لو كان ممْتنعاً لم يمكن وجوده؛ فتعيَّن أن يكون الحادث قبل وجوده ممكناً؛ فإمكانه إمَّا أن يكون نفس ذات الحادث، أو أمراً مغايراً له. لا جائز أن يكون إمكانه نفس ذاته لوجوده^٥.

الأول، إنَّ الإمكان يقع بمعنى واحد عليه و على كل ما خالف ذاته، و لو كان الإمكان نفس حقيقته لم يكن كذلك؛ و إلَّا لزم أن تكون حقيقته هو حقيقة غيره و ذلك محال.

١. د: أولى.

٢. همانجا.

٣. م: فالقديم.

٤. ب: للعدم.

٥. الشارع، ص ٣٢٥.

٦. د: فلو.

٧. م: فكل.

٨. همانجا.

٩. ب: يخالف.

الثاني، إننا ننقل^١ ذات الشيء ثم ننقل بعد ذلك كونه ممكنًا؛ وذلك يدل على كون الإمكان مغايرًا للذات.

الثالث، إن إمكان الشيء الحادث لابد وأن يكون موجوداً قبل وجوده و حدوثه؛ وأما ماهيته فليست بحاصلة ولا حادثة قبل الوجود؛ فإمكانه^٢ مغاير لمماهيته. فهذا الإمكان لا يخلو إما^٣ أن يكون نفس عدم الحادث، أو غيره؛ لا جائز أن يكون نفس عدمه؛ لأن عدم الشيء قد يكون مع امتناع وجوده؛ ولا شيء من إمكانه يكون مع امتناع وجوده؛ ينتج من الثاني أن إمكان الحادث ليس نفس عدمه؛ فإذا لم يكن إمكانه نفس ذاته ولا عدمه، فإما أن يكون نفس قدرة القادر على ذلك الحادث أو غيرها؛

لا جائز أن يكون ذلك الإمكان نفس قدرة القادر عليه؛ لأن القدرة عليه إنما تعلل بإمكانه في نفسه؛ فيقال إنما كان مقدوراً عليه، لكونه ممكنًا في ذاته؛ فإن ما ليس بممكن لا يكون مقدوراً عليه؛ ولو كان الإمكان نفس القدرة لزم تحليل الشيء بنفسه؛ ولو كان معنى قول القائل: إن الشيء الفلاني ليس بمقدور عليه لأنه ليس بممكن، في قوة قولنا إنه ليس بمقدور عليه، لأنه ليس بمقدور عليه؛ أو إنه ليس بممكن، لأنه ليس بممكن؛ لأن التقدير أن الإمكان نفس قدرة القادر وهو محال؛ لأن قولنا إنه ليس بمقدور عليه لكونه ليس بممكن قول صحيح معقول؛ والقولان^٤ الآخران فاسدان؛ فعلم أن كل حادث فإمكانه حاصل قبله، وهو مغاير لهذه الأمور الثلاثة^٥.

ولا يجوز أن يكون هذا الإمكان طبيعة تقوم بذاتها، لوجهين:
الأول، إن ما قام بذاته فهو مستغن عما يحل فيه فلا يتصور عليه الحلول؛ وكل ما لا يحل في شيء فلا يمكن أن يكون^٦ وصفاً له.

١. ن: نتنقل. ٢. د: وإمكانه.

٣. د: إما. ٤. د: عليه.

٥. د: - بمقدور عليه أو إنه ليس بممكن لأنه ليس.

٦. د: فالقولان. ٧. الشارع، ص ٣٢٥.

٨. د: م: - أن يكون.

الوجه الثاني، إِنَّ الأمر القائم بذاته ليس كونه وصفاً لبعض الأشياء أولى من غيره؛ ولو اتَّصف بعض الأشياء بهذا الإمكان دون البعض الآخر لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال. وإذا لم يصحَّ أن يكون وصفاً لبعض الأشياء، فإمّا أن يكون وصفاً لجميع الأشياء وهو محال، أو لا يكون وصفاً لشيء منها وهو محال أيضاً؛ فإنَّ الإمكان يتصف به كثيرٌ من الأشياء، فهو غير قائم بذاته، فيحتاج إلى موضوع يقوم فيه. و يكون معنى إمكان الشيء في الموضوع كون ذلك الشيء فيه بالقوة، كإمكان الماء أن يصير هواء؛ فقد اتَّضح أنَّ كل حادث لابدّ وأن يتقدمه إمكان وموضوع يحل فيه ذلك الإمكان.

ويجب أن يُعلم أنَّ ما فيه إمكان الحادث، لا يجوز أن يكون أمراً لا تعلق له بحادث بوجه من الوجوه؛ وإلّا لزم أن لا يكون كون الإمكان إمكاناً للحادث أولى من أن يكون إمكاناً لأمرٍ آخر؛ فيجب أن يكون ذلك الإمكان له تعلق بالحادث. وإذا كان ذلك الإمكان سابقاً على الحادث وله قوة وجود في الهيولى، فإمّا أن يكون في مادة كالأعراض، أو من المادة كالأجسام المركبة النوعية المؤلفة من المادة والصورة، أو مع المادة كالنفوس الناطقة.

وافتقار الأعراض الحادثة التي في المادة إلى المادة، إمّا هو بسبب تقوّمها بالمادة، ولكون الفاعل إذا لم يتغيّر فلا بدّ في حدوث الحادث من تغيّر القابل بالضرورة ليتمكن وجوده في وقت مخصوص؛ إلّا أنَّ تقوّمها بالمادة إمّا هو تقوّم^٢ الوجود لا تقوّم^١ الماهية.

وأما افتقار الحادث الذي هو مع المادة إلى المادة، فبسبب العلة الأخيرة وهو أنَّ الفاعل إذا كان ممّا لا يتغيّر فحدوث الحوادث لتغيّر القوابل، أو ما في حكمه؛ وإن كانت النفس تحتاج إلى المادة من وجه آخر وذلك هو^٣ اكتسابها الكمالات^٤ العقلية بواسطة العلاقة البدنية؛ والنفس لا تحتاج إلى المادة في

١. ب: بالأمر.

٢. ب: يقوم.

٣. د: هو.

٤. د: الملكات.

قوامها لا في تقوّم الوجود و^١ لا في تقوّم الماهية.

و أمّا افتقار الحادث عن المادة كالأجسام النوعية إلى المادة فإنّما هو في تقوّم الماهية؛ لأنّ المادة جزء من الأنواع الحاصلة منها كالهواء والماء^٢، فإنّ كل واحد منهما لا يكون مجرد الصورة الهوائية والمائية، بل يكون مركباً من الصورة والمادة - كما عرفت - سواء كانت الهيولى نفس الجسم، كما هو رأي القدماء، أو جزءه، كما هو رأي المشائين؛ فإنّ كل واحد من الأجسام النوعية لا يعقل إلّا بالجسم الحادث عن المادة؛ فعلى [كلي]^٣ الرايين، الحادث عن المادة تكون حقيقته متقوّمه بالمادة.

وهيولى العناصر الأربعة - وهي الكائنات الفاسدات - واحدة، إذ لو كانت كثيرة لكان الفاسد يفسد مع مادته وكذلك الكائن يحدث مع مادته بسبب حدوث الحادثات^٥ من غير أن يتقدمه استعداد^٦، وذلك محال، لأنّه يؤدّي إلى تغيير الفاعل الذي يمتنع تغييره^٧.

[تقسيم الموجود إلى ما هو بالفعل وإلى ما هو بالقوة وأقسامهما]

وقد قسموا الموجود^٨ إلى ما يكون بالفعل من جميع الوجوه من غير أن يقارنه^٩ قوة بوجه من الوجوه، كالبارئ تعالى؛ وإلى ما يكون بالفعل بحيث لا يقارنه القوة في الأعيان، إلّا أنّ الذهن يلاحظ رفعه عند انتفاء غيره، كالعقول المفارقة؛ وإلى ما يكون بالفعل من جهة ذاته ويكون بالقوة في هيئة من الهيئات كالأفلاك ونفوسها؛ فإنّها من حيث الذوات الجوهرية والهيئات الدائمة بالفعل، ومن حيث الحركات المتجددة والإرادات الحادثة فإنّها بالقوة وإلى ما يكون بالفعل من جهة وجوده، إلّا أنّه يقارنه قوة وجود أمور كثيرة ممّا يصير

١. د: لا في تقوّم الوجود و.

٢. د: - و الماء.

٣. د: منها.

٤. نسخة ها: كلا.

٥. م: الحادث.

٦. م: الاستعداد.

٧. الشارح، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

٨. د: م: الوجود.

٩. د: يفارقه.

به^١ بالفعل نوعاً من الأنواع المعيّنة، كالهيولى المشتركة بين^٢ العناصر؛ فإنّها وإن كانت موجودة بالفعل فإنّها بالقوة من جهة صورها و هيئاتها التي تجعلها نوعاً محصّلاً؛ وإلى ما يكون بالفعل من جهة ذاته نوعاً محصّلاً بالفعل وإن كان قد يكون وجوده بالقوة، كالصور والأنواع التي تكون ذواتها بالفعل أنواعاً محصّلة بخلاف الهيولى التي لاتصير نوعاً إلاّ بأمور أخرى كالصور^٣.

ولك أن تقسم ممكن الوجود إلى ما هو بالفعل - كما ذكرنا - وإلى ما هو بالقوة كالصور والأعراض التي هي بصدد الوقوع؛ وإلى ما ليس بالفعل ولا بالقوة وهو ما وقع ثم بطل؛ وتوفهم بعضهم أنّه موجود بالقوة، وإن كان يستحيل حصوله تانياً^٤.

البحث للسيايع

في أن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن

اعلم أنّ الوجود إمّا أن يكون ضروري الوجود لذاته ويسمى «الواجب» أو يكون ضروري العدم لذاته ويسمى «الممتنع»، أو لا يكون ضروري الوجود ولا العدم ويسمى «الممكن».

والممتنع وإن كانت القسمّة العقلية أخرجته إلاّ أنّه لايجوز أن يجعل من أقسام الموجود، فيلزم بالضرورة أن يكون الموجود إمّا واجباً وإمّا ممكناً. والممكن ليس بعدمي صيرف وإلاّ لكان إمّا عدم الماهية الممكنة، أو عدم الماهية الواجبة؛ فإنّ الموجود الذي يكون هذا الإمكان عدمه، لا يخلو عنهما:

لا جائز أن يكون الإمكان عدم الماهية الممكنة، لأنّ الإمكان لا ينافي الوجود لصديق معنى الإمكان - وهو الذي ليس بضروري الوجود ولا ضروري العدم - على الماهية الموجودة؛ فقد اجتمع الإمكان مع الوجود والماهية؛ فلو

١. د: به.

٢. ب: من.

٣. المشارع، ص ٣٢٧.

٤. همان، ص ٣٢٨.

٥. د: أو.

كان الإمكان عدم واحد منهما لما جاز أن يجامعه أصلاً.
و لا جائز أن يكون الإمكان عدم الماهية الواجبة، وإلا لزم أن يكون
الممتنع أيضاً عدماً للواجب، بل هو أولى أن يكون عدمه من كون الممكن عدمه؛
و حينئذ يلزم أن يكون للماهية الواجبة عدمان و ذلك ' محال؛ لأن الشيء الواحد
لا يكون له إلا عدم واحد. و إذا لم يكن الإمكان أمراً عديمياً فهو أمر وجودي،
فلا يخلو إما أن يكون وجوده في الأعيان أو في الأذهان؛ لا جائز أن يكون ذلك
الوجود في الأعيان إما سيأتي في الأمور الاعتبارية، فهو أمر ذهني و اعتبار
عقلي.

[الممكن ليس ضروري الوجود لذاته و لا ضروري العدم لذاته]

و الممكن بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده؛ و عند عدم تلك العلة
يمتنع وجوده؛ و هو عند قطع النظر عن حضور علة الممكن و عدمها لا يكون
واجباً و لا ممتنعاً، لا بحسب الذات لإمكانه بهذا الاعتبار و لا بحسب الغير، لأنَّ
التقدير أننا قطعنا النظر عن ذلك الغير. و لا يريدون بذلك أنَّ الممكن في ذاته يخلو
عنهما، فإنَّ ذلك محال، لأنَّ الممكن لا بد و أن يكون إما موجوداً و إما معدوماً؛
لكن وجوده بالغير لا لذاته و إلا لكان واجباً، و عدمه لا امتناع وجوده بالغير لا
لذاته و إلا لكان ممتنعاً؛ فالممكن لا يخلو عن الوجوب و الامتناع لعدم خلوه عن
الوجود و العدم، و هو عند قطع النظر عن شرط الوجود و العدم ممكن في نفسه؛
إلا أنه يجب أن تعلم أنَّ الوجوب الحاصل للممكن عند وجود^٢ العلة التامة و
الامتناع عند عدمها، لا يجوز أن يكون هو الوجوب و الامتناع القسيما للممكن؛
لأنَّ القسيتين يُناقضانه و لا يجتمعان معه، بخلاف الوجوب و الامتناع الحاصلين
له عند وجود أحد الشرطين، فإنَّهما لا يناقضان بل يجامعان؛ فإنَّه يصدق على
الممكن في حال وجوبه بالعلة و في حال امتناعه بارتفاعهما أنه ليس ضروري
الوجود لذاته و لا ضروري العدم لذاته.

و لا ينبغي أن يتوهم أنَّ الشيء إنما يكون ممكناً عند قطع النظر عن الشرطين فقط و عند وجود أحد الشرطين يخرج عن حيز^١ الإمكان الحقيقي؛ فإنَّ الإمكان الحقيقي الذي هو غير ضروري الوجود و العدم لذاته لا يخلو عنه الممكن في حال من الأحوال الثلاثة، فإنَّه في حال وجوبه بالغير أو امتناعه بارتفاعه - كما ذكرنا - موصوف بأنه ممكن في ذاته واجب بسبب آخر.

و لا يجوز انقلاب كل واحد من الواجب و الممتنع و الممكن إلى الآخر؛ و ذلك إنما هو له لذاته و حقيقته، و ما يكون لذات الشيء يمتنع انفكاكه عنه.

و من خاصية الممكن أنَّه يصدق عليه الواجب و الممتنع، لأنَّ الممكن^٢ يجب وجوده عند وجود^٣ علته و يمتنع وجوده عند عدم علته، و لا يصدق على الواجب و الممتنع - سواء كانا بالذات أو بالغير - أنَّهما ممكنان عند وجود شرطه^٤.

فالحق أنَّ إمكان الممكن إنما هو له لذاته دائماً؛ و صدق الوجوب و الامتناع عليه إنما هو على سبيل المجاز؛ فالوجوب و الامتناع بالذات هما اللذان لا يمكن أن يصدقا عليه أبداً، و هما القسيمان للإمكان المنفيان له. و أمَّا الوجوب و الامتناع بالغير فهما الصادقان عليه على سبيل المجاز، و هما ليسا بقسيمين بالحقيقة للإمكان، و هما اللذان يجتمعان معه.

[الممكن يجب أولاً ثم يوجد]

و اعلم أنَّ الممكن يجب أولاً ثم يوجد بعد ذلك فوجوبه متقدم على وجوده بالذات.

و الدليل عليه أنَّ الممكن لا يصير موجوداً إلا بعد أن يرجَّح وجوده على عدمه^٥، لأنَّ الوجود و العدم نسبتُهُما إلى ماهية الممكن نسبة واحدة متساوية، فلا يصير موجوداً و لا معدوماً بذاته و إلا^٦ لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجَّح؛ فوجب

١. د: - حيز. ٢. د: - لأنَّ الممكن.

٣. د: م: شرط.

٤. ن: لا.

٥. د: - حيز.

٦. د: م: ب: وجوب.

٧. د: العدم.

أن لا يكون^١ موجوداً إلا بعد أن رجّحت العلة وجوده على عدمه، فإذا فرضنا وجود العلة التامة فإما أن تكون نسبة ذلك الممكن إلى تلك العلة الإمكان أو الامتناع أو الوجوب، ومحال أن تكون النسبة هي الامتناع، وإلا لامتنع وجوده وحينئذ لا تكون العلة المفروضة علة، ولا جائز أن تكون نسبة الممكن إلى العلة هي الإمكان وإلا لاحتاج في ترجيح وجود^٢ ذلك الممكن على عدمه إلى مرجّح^٣ آخر زائد على^٤ العلة المفروضة أنّها علة تامة؛ ويلزم أن تكون العلة التامة غير تامة، ونحن إنّما نتكلم على تقدير كون العلة تامة؛ وإذا امتنع أن تكون نسبة الممكن إلى العلة التامة الامتناع أو الإمكان تعيّن أن تكون النسبة هي الوجوب، فيجب أولاً عن علته ثم يوجد ثانياً، فوجوبه مستقدم على وجوده بالذات لا بالزمان، وذلك هو المطلوب.

الببحث الثامن

في أن الموجود ينقسم إلى الكلي والجزئي وتوابعه

[نحو وجود الكلي]

وأنت فقد عرفت في المنطق^٥ حدّ الكلي والجزئي وأحوال كل واحد منهما والذي ينبغي أن يذكر هاهنا أنّ الكلي ليس معنى واحداً عاماً يكون موجوداً بعينه في الجزئيات التي تحته؛ فإنّ الإنسانية الكلية لو كانت واحدة بالعدد موجودة في زيد وعمرو وبكر وخالد لكان إما أن يكون في كل واحد من تلك الجزئيات بعض الإنسانية، فكان إذا عُدِم أي جزئي، كان يعدم جزء تلك الإنسانية الواحدة الكلية، وإذا عُدِم الجزء عُدِم الكل المركّب منه ومن غيره، فكان يلزم من عدم جزئي واحد عدم ذلك الكلي؛ وليس الأمر كذلك. وأما إذا كان في كل واحد من تلك الجزئيات كل الإنسانية، فتكون

١: أن يكون.

٢: وجود.

٣: ترجّح.

٤: ب: إلى.

٥: رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٦٩.

الإنسانية التي في زيد بعينها هي الموجودة في عمرو مع^١ أن أحدهما أبيض و عالم و الآخر أسود و جاهل؛ فكان يلزم أن يكون الشيء الواحد الذي هو زيد هو بعينه عمرو^٢ و أن يكون أبيض أسود و عالم جاهل^٣ و غير ذلك من الصفات المختلفة المتباينة الموجودة في أشخاص الناس، و ذلك ظاهر الاستحالة.

و أمّا إذا لم يكن في كل واحد من تلك الجزئيات كل الإنسانية و لا جزؤها تعين أن يكون في كل شخص من أشخاص الناس^٤ إنسانية تامة مغايرة للإنسانية الأخرى بالعدد؛ فإذا عُدّ شخص من أشخاص الناس عُدّت إنسانيته الخاصة دون الإنسانية الموجودة في غيره و بالعكس؛ و كذلك الإنسانية الموجودة في الذهن لا يضرّها عدم شيء من الأشخاص التي لها في الخارج^٥. فالحق^٦ أن كل كلي تحته أشخاص، فلكل شخص منه إنسانية تامة بالعدد تخصّص ذلك الشخص غير ما^٧ للآخر.

و أمّا الكلي الذي يشترك فيه الكثيرون، فإنّه لا يكون إلّا في الذهن، و لا يمكن وقوعه في الأعيان، و إلّا لكان له هوية متشخصّة متخصّصة بصفات يمتنع بسببها^٨ أن يشاركه فيها غيره، فلا يكون^٩ كلياً؛ فالكلي إذا^{١٠} امتنع وقوعه في الأعيان تعين أن يكون في الأذهان و إلّا لتعذّر الحكم عليه، لكون العدم المحض يمتنع الحكم عليه و به؛ و الكلي من الأمور التي يمكن الحكم عليه، فهو لامحالة في الأذهان.

فإن قلت: هذا معارض بأن كل ماهية يكون في الأذهان فإنّه متخصّصة بالانطباع في الذهن المخصوص، فهي مشار إليها و ممتازة بالتشخص عن صورة أخرى من نوعها، سواء كانت في ذلك الذهن أو في ذهن آخر؛ و هذه الأمور كلها زوائد لاحقة بالماهية غير واجبة لها لذاتها؛ فإذا كانت هذه الأمور

١. ن: و مع. ٢. م: د: عمرو أ.

٣. ن: للناس.

٤. د: و الحق.

٥. د: نسبتها.

٦. د: إذا.

٧. م: عالماً جاهلاً.

٨. الشارع، ص ٣٥٠.

٩. ن: غيرها.

١٠. ب: و لا يكون.

اللاحقة الزائدة هي التي منعت الماهية الخارجية^١ عن أن تكون كلية، وجب أن تكون مانعة للماهية الذهنية عن ذلك. ويلزم من ذلك أن يكون كل ما هو في الذهن غير كلي، وأن يكون كل كلي لا يكون موجوداً في الذهن؛ وإذا امتنع أن يكون الكلي في الذهن تعيّن أن يكون في العين لتعذر الحكم على العدم المحض؛ فقد تعارض^٢ الدليلان؛ فإما أن يسقط^٣ أو تجيب عن هذه المعارضة.

و الجواب الحق أن يقال: الفرق بين الصورتين ظاهر، وذلك أنّ الماهية الذهنية ليست بماهية متأصلة في الوجود الخارجي، بل هي مثال لما في الخارج؛ ولا كل مثال، بل هي مثال إدراكي^٤، إما وقع ويسمى «علم مابعد الكثرة» لتأخر الصورة المثالية عما في الخارج، أو إما^٥ سيقع ويسمى «علم ما قبل الكثرة» لتقدم تلك الصورة المثالية على ما في الخارج؛ فهذه الصورة من حيث إنّها مثال إدراكي لما في الخارج أو لما هو بصدد الحصول يصحّ مطابقتها للكثرة و بسبب ذلك تسمى تلك الصورة المثالية «كلية»، بخلاف الصورة الخارجية^٦، فإنّها إمّا لم يصحّ أن تكون كلية، لأنّ لها هوية متشخصة في الأعيان ليست بمثالية إدراكية.

و أمّا الكلي الذي يتّنا أنه لا يكون إلّا في الذهن فهي الصورة المأخوذة من بعض جزئيات النوع، فتكون تلك الصورة مطابقةً لذلك الجزئي ولغيره من جزئيات ذلك النوع، كصورة الإنسانية المأخوذة عن زيد مثلاً، فهي مطابقة له و لكل شخص من أشخاص النوع الإنساني؛ وكذلك يكون الحكم فيما إذا^٧ سبق إلى الذهن صورة من عمرو أو خالد أو من أي فرد كان من هذا النوع، فإنّ الصورة عن أي شخص كان، تكون هي الصورة المأخوذة عن ذلك الشخص الآخر من غير تفاوت أصلاً؛ وقد مثل الحكماء ذلك بشمعة أخذت نقشاً من طابع جسماني، فإنّه لا يختلف بورود أشباهه عليه؛ بل يكون الحاصل في الشمعة هو

١. م. د: الخارجة.

٢. ب: يتعارض.

٣. د: تساقطاً؛ ن: يسقط.

٤. د: بل هي مثال إدراكي.

٥. ن: - لما.

٦. م: الخارجة.

٧. د: - إذا.

النقش الذي حصل فيها أولاً لا غير.

و يكون معنى كون الكلّي مشتركاً هو مطابقة هذه الصورة الذهنية المثالية لكل جزئي من جزئيات ذلك الكلّي كما مرّ ذكره؛ فهذا هو أحكام الصورة الذهنية المثالية والأمور الخارجية.

[الماهية من حيث هي لا تقتضي شيئاً]

و أمّا الماهية من حيث هي هي فإنّها لا تقتضي أن تكون عامة و لا خاصة و لا كلية و لا جزئية و لا واحدة و لا كثيرة، كالإنسانية^١؛ فإنّها لو كانت من حيث هي إنسانية تقتضي العموم لما أمكن أن يعرض لها الخصوص و ما كان يصحّ أن يكون الشخص الواحد إنساناً؛ و كذلك لو اقتضت الخصوص ما أمكن أن يعرض لها العموم؛ و كذلك الحكم في الباقي.

و إذا سأل واحد من الناس عن الإنسانية: «هل هي واحدة؟» فيجاب بأنّها من حيث هي إنسانية ليست بواحدة و لا كثيرة، و لا يصدق أنّها من تلك الحيثية لا واحدة و إلّا لم تصدق الوحدة عليها؛ فالعموم و الخصوص و الكلية و الجزئية و الوحدة و الكثرة تعرض الماهية من حيث هي ماهية، و هي من تلك الحيثية صالحة لحمل^٢ كل واحد منها عليها.

و الماهية الإنسانية و إن كانت مغايرة لكل واحد من معنى العموم و الخصوص و الوحدة و الكثرة و الكلية و الجزئية، فهي لا تخلو عن واحد من المتقابلين^٣.

و أمّا الحجة المحكية عن بعض الأوائل في إثبات المثل الأفلاطونية أنّ الإنسانية من حيث هي لو لم تقتض الوحدة لاقتضت اللاوحدة و هي الكثرة و حينئذ ما كان يصحّ أن يكون الشخص الواحد إنساناً، و لما بطل اقتضاء اللاوحدة و جب اقتضاء الوحدة، فإنّها فاسدة؛ فإنّه ليس نقيض اقتضاء الشيء

١. د: كالإنسانية.

٢. د: واحد.

٣. المشارع، ص ٣٢٨.

٣. د: يحمل.

اقتضاء اللاشيء^١، بل نقيض اقتضاء الشيء لا اقتضاء الشيء؛ فليست الإنسانية إذا لم تقتض الوحدة اقتضت اللاوحدة وهي الكثرة؛ بل هي غير مقتضية لشيء منهما؛ فليس^٢ اقتضاء اللاوحدة بنقيض لاقتضاء الوحدة بل نقيض اقتضاء الوحدة، لا اقتضاء الوحدة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الكثرة^٣.

و مثال هذا قولُ القائل: إنَّ الجسم يقتضي التشفُّف كذاته وإلا لاقتضى اللاتشفُّف فما كان يصحَّ وجود جسم شفاف، وليس كذا فالجسم لذاته يقتضي التشفُّف؛ وهو فاسد، فإنَّ الجسم إذا لم يصدق عليه أنَّه يقتضي التشفُّف وجب أن يصدق عليه أنَّه لا يقتضي التشفُّف، ولا يصدق عليه أنَّه يقتضي اللاتشفُّف؛ فكل متقابلين لا يتصور خلق الشيء عنهما لطبيعته كالوحدة والكثرة مثلاً فإنَّ ذلك الشيء لا يقتضي وجوده ولا لا وجوده.

و الماهية^٤ الإنسانية إذا لم تكن مقتضية للوحدة وجب أن لا تقتضي الكثرة؛ فإنَّها لو اقتضت الكثرة لم يتصور أن يوجد منها واحد، وإذا لم يوجد الواحد^٥ لم توجد الكثرة؛ فإنَّ الكثرة إنَّما تحصل من الآحاد. فعلم من هذا^٦ أنَّ الماهية الإنسانية من حيث هي إنسانية لا تقتضي الوحدة والكثرة، بل هما مقولان على تلك الماهية جميعاً^٧.

[الطبيعة الكلية الواحدة لا يصح وقوعها في الأعيان متكررة إلا بتمييز]

و إذا عرفت هذا، فاعلم أنَّ الطبيعة الكلية الواحدة لا يصح وقوعها في الأعيان متكررة إلا بتمييز؛ فإذا وجدنا من جزئيات كلي في الأعيان أكثر من واحد فلا يخلو إمَّا أن يكون بين تلك الجزئيات اشتراك في شيء من الأشياء أو لا يكون؛ فإن لم يكن بينها اشتراك فالامتيان بين تلك الجزئيات إنَّما هو بتمام الماهية،

١. ب: - اقتضاء اللاشيء.

٢. حان ص ٣٢٩.

٣. ب: فالماهية.

٤. د: هذه.

٥. ن، د، ب: - و.

٦. ن، ب: وليس.

٧. د: يقتضي.

٨. د: - لم يوجد الواحد.

٩. حانجدا.

كالبارئ تعالى^١ والممكنات؛ وإن كان بين تلك الجزئيات اشتراك فلا يخلو إما أن يكون ذلك^٢ الاشتراك في أمر ذاتي أو في عرضي أو فيهما^٣ جميعاً.

فإن كان الاشتراك في أمر ذاتي، فالمميز^٤ إن كان من جوهر^٥ المميز، فالامتياز بالكمال والنقص، كالتمييز^٦ بين المقدار التام والناقص؛ وإن سمي أحد من الناس الكمالية والنقص فصلاً فينبغي أن يعلم أن معنى الفصل فيهما يخالف سائر الفصول الأخرى؛ فإن تلك الفصول لا تكون من جوهر الشيء الذي خصصه الفصل، وإن كان المميز من غير جوهر المميز فذلك المميز الذاتي إما أن يكون نفس الماهية أو داخلاً فيها؛ فإن كان نفس الماهية فالامتياز بين تلك الأشخاص بأمر عرضي، كالإنسانية التي يشترك فيها جميع الأشخاص؛ فإنها لما كانت ذاتية كان الامتياز^٧ بين تلك الأشخاص بأمر عرضي، كالطول والقصر والسواد والبياض وغير ذلك وإن كان ذلك الذاتي^٨ المشترك داخلاً في الماهية فهو إما أن يكون جنساً أو فصلاً، ويمتنع أن يكون فصلاً، لأن التقدير أنه ذاتي مشترك؛ فتعين أن يكون جنساً. فالاشتراك إذا كان بذاتي وهو جنس فالامتياز بفصل، كما إذا اشترك الإنسان والفرس والحصار في الحيوانية، فالامتياز بالناطقية والصالحية والناهقية، وكل واحد مما به الاشتراك والامتياز ذاتي؛ ولا يختلف الحكم فيما إذا كان الاشتراك في أمر ذاتي أن يكون الاشتراك مع ذلك في أمر عرضي أو لم يكن.

و أما إذا كان الاشتراك في أمر عرضي فحسب فالامتياز يكون بتمام الماهية، كاشتراك الرائحة والطعم والسواد في العرضية، فالامتياز كل واحد منها عن الآخر بنفس الماهية لا غير.

فالحاصل أن امتياز الأشياء بعضها عن بعض بأحد أمور أربعة: إما

٢. ب: تلك.

٤. ن: - جميعاً.

٦. د: كالتمييز.

٨. د، هـ: في.

١. ب، هـ: تعالى.

٣. ب: بهما.

٥. ب: وجه.

٧. د: ذاتية فالامتياز.

بتمام الماهية أو بالكمال والنقص أو بالفصل الذاتي أو بالعرضي^١.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الحكماء يريدون بقولهم: إنّ الكلي إذا وقع في الأعيان أو أشير إليه يكون حكمه كذا وكذا، الطبيعة التي يعرض لها أن تكون كلية^٢، كالطبيعة الإنسانية و الفرسية الموجودة في الأعيان؛ فإنّهما قد يعرض لهما أن يكونا كليين بحسب بعض الاعتبارات^٣.

وأما ما ذكره بعض العلماء^٤ أنّ كون الشخص نفس تصورٍ معناه يمنع وقوع الشركة، ليجوز أن يكون بسبب مقوماته، أو عارضٍ مفارق، فإنّهما لا يمتنعان وقوع الشركة؛ ولا بسبب لازم، فإنّه يكون متفقاً في الكل؛ فلا يمنع وقوع الشركة^٥؛ فبقي أن يكون السبب في منعه الشركة هو المادة^٦.

وأبطل الشيخ الإلهي هذا التعليل من وجهين:

الأول، إنّ الصور والهيئات التي تكون من نوع واحد، إذا وقع في المادة الواحدة منها شخصان في زمانين، فالامتياز بينهما إنّما هو بالزمان لا بالمادة. الثاني^٧، إنّ ما ذكره في الشخص يجيء مثله في الهيولي التي زعم أنّها المشخصة و المانعة من الشركة؛ فإنّ الهيولي لما كانت واقعة على كثيرين بمعنى واحد كان نفس تصور معناها لا يمنع وقوع الشركة؛ فيفتقر كل واحد من أشخاصها إلى مميز؛ و حينئذ يتأتى أن يقال إنّّه ليس منع الشركة في الشخص الواحد بسبب الهيولي أو عارض مفارق، فإنّهما لا يمتنعان^٨ وقوع الشركة، و لا بسبب لازم فإنّه متفق^٩، فتعيّن^{١٠} أن يكون ذلك بسبب آخر و ذلك هو الصور و الأعراض الحالة فيها؛ فبطل قوله: «إنّ الشخص سبب كونه مانعاً من وقوع الشركة هو المادة»^{١١}.

١. الشارع، ص ٢٣١ - ٢٣٤ با شرح و تفصيل شهرزوري.

٢. د: كلية. ٣. همان، ص ٣٣٤.

٤. همان، ص ٢٣٤؛ و قال بعض أهل العلم.

٥. م، د: و لا بسبب لازم فإنّه يكون متفقاً في الكل فلا يمنع وقوع الشركة.

٦. همانجا. ٧. د: الوجه الثاني.

٨. ب: لا يمتنع. ٩. د: يتفق.

١٠. ن، ب: فيتعيّن. ١١. الشارع، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

[الكلام في الامتياز و أنه غير الشخص]

و يجب أن تعلم أن المميّز غير المشخص؛ فإن منع الشركة في الماهية العينية لا يكون بسبب المميّز، بل منعها الشركة^١ بسبب تعيينها؛ و امتيازها عن غيرها إنما هو بمخصّصات^٢، فتشخص الشيء إنما هو له في نفسه؛ و أما تمايزه فإنما يكون له ذلك بالقياس إلى المشاركات في معنى عام، حتى لو أمكن وجود شيء لا يشاركه شيء في أمر من الأمور فإنه لا يفتقر إلى مميّز يزيد على نفس ذاته، مع افتقاره إلى مشخص^٣.

فإن قلت: إذا كانت^٤ الهوليّات يمتاز بعضها عن بعض بالصور و الأعراض الحالة فيها و تلك الصور و الأعراض إذا كانت من نوع واحد يمتاز بعضها عن بعض بالهوليّات و ذلك دور.

قلت: ليس توقّف امتياز كل واحد منهما على الآخر بدورٍ ممتنع، و إنما^٥ التوقف الممتنع هو أن يتوقف كل واحد منهما على الآخر حتى يلزم تقدم كل واحد منهما على ذات الآخر، أو يتوقف امتياز كل واحد منهما على امتياز الآخر فهذا هو المحال؛ أمّا إذا توقّف امتياز كل واحد منهما على ذات الآخر فذلك ليس بمحال، و قد مرّ هذا البحث^٦.

و إذا اتّضح أن المميّز هو الذي يفرّق بين الشئيين لا الذي يجعل الطبيعة جزئية شخصية، [فاعلم أن]^٧ الجسمية المتخصّصة بالحيوان لا تكون نفس الحيوانية بل جزؤها، لأنّ الجسمية لها ذات متخصّصة بفصل الحيوان فيكون اعتبار تلك الذات وحدها غير اعتبارها^٨ مع الفصل؛ فالجسم المخصص بفصل الحيوان لا يكون نفس الحيوان بل المجموع المركّب من الجسم المخصص بفصل الحيوان مع الفصل هو الحيوان؛ و الهيات إذا كانت من نوع واحد يمتاز

٢. ب: مخصّصات.

٤. د: كان.

٦. هـ، ٣٣٥ - ٣٣٦.

٨. د: اعتبار.

١. ن: للشركة.

٣. هـ، ص ٣٣٥.

٥. ب: فإنما.

٧. هـ، فاعلم أن: نسفه هـ، قالوا و.

بعضها عن بعض إما بالمحل وإما بالزمان إذا اتحد المحل.^١
وقال بعض علماء المشائين: إنّنا إذا رأينا الشيء وشبهه في المرأة،
تكون صورتاهما مرتسمتين^٢ في محل واحد؛ وامتاز إحدى^٣ الصورتين عن
الأخرى باعتبار نسبة كل واحد من^٤ الصورتين إلى مبدئها؛ فإنّ مبدأ أحد
الصورتين هو حامل تلك الصورة ومبدأ الصورة الأخرى^٥ هو المرأة.^٦
ويرد على هذا القائل أن يجوز اجتماع أفراد من نوع واحد في محل واحد
بالنسبة إلى المبادئ والمؤثرات المختلفة؛ فإذا جوّز هذا ورد^٧ على ما ذكره من
البرهان أنّ النفس لو كانت آلية وعقلت آلتها^٨ بحصول صورة أخرى غير
صورة الحامل، للزم أن يحصل في المادة الواحدة صورتان من نوع واحد وهو
محال عنده.

فيقال له: كما جوّزت اجتماع صورتين من نوع واحد في محل واحد
بحسب اختلاف المبدأين، كما في صورة الشيء وشبهه في المرأة، فلمّا ما
جوّزت^٩ هاهنا اجتماع الصورتين^{١٠} بحسب اختلاف المبدأين؟ فإنّ أحد
الصورتين في نفس الشيء لا بتوسط القوة، والصورة الأخرى مثالية حصلت
بتوسط الصورة^{١١}.

فإن قلت: إنكم قد ذكرتم أنّ الهياتين إذا كانا من نوع فعند اتحاد المحل
يمتاز أحدهما عن الآخر بالزمان؛ فالزمان إذا كان مقدار حركة الفلك الأعظم
فيكون في محل واحد منه جزآن؛ فبأي شيء يمتاز أحد الجزئين عن الآخر.
وأجاب^{١٢} بعضهم عن هذا السؤال بأنّ أجزاء الزمان يمتاز بعضها عن
بعض بذواتها^{١٣} كما ذكرنا في بحوث الزمان؛ إلّا أنّ هذا الجواب ضعيف، لأنّه إذا

١. همان، ٣٣٦ - ٣٣٧.

٢. ن: مرتسمة.

٣. د: ب: أحد.

٤. د: منهما أي.

٥. ب: للأخرى.

٦. همان، ص ٣٣٧.

٧. د: اجتماع أفراد من نوع واحد... المبادئ والمؤثرات المختلفة فإذا جوّز هذا ورد.

٨. ب: غفلت إليها.

٩. د: جواب.

١٠. د: الصور.

١١. ب: القوة؛ همان، ص ٣٣٧.

١٢. د: فأجاب.

١٣. د: بالذات.

جاز أن تمتاز الأجزاء الزمانية بعضها عن بعض بالذات^١ فلم لايجوز ذلك في كل أمرين يكونان من نوع واحد أن يمتاز أحدهما عن الآخر بذاته دون الاحتياج إلى مميّز؟ وذلك محال. ثم إن الأجزاء الزمانية لما كانت مشتركة في ماهية و المحل، فلا بدّ من الاحتياج إلى المميّز^٢.

و أمّا ما أجاب به بعض الناس عن هذا الإشكال و هو أنّ الزمان متصل واحد و ليس^٣ واحداً^٤ بالنوع ليكون له جزئيات يفتقر كل واحد منها إلى مميّز، فليس^٥ بصواب؛ فإنّ الزمان و إن كان واحداً متصلاً من حيث الذات فليس أنّه^٦ لايقبل التجزئة، بل هو يتجرّى إلى أجزاء متمايضة، كالمتقدم و المتأخر و الماضي و المستقبل^٧.

و الجواب^٨ الحق أن يقال: إنّ الزمان و إن كان له أجزاء، إلّا أنّه لايمكن اجتماعها في محل واحد لاحتياج كل منها إلى الامتياز عن الآخر تميّزاً^٩ عينياً. و أمّا امتياز تلك الأجزاء بعضها عن بعض بحسب الذهن و التعقل؛ فيتقدم بعض الأجزاء و يتأخر البعض الآخر؛ و القرب ممّا يؤخذ^{١٠} مبدءاً في التوقّف و البُعد عنه^{١١}.

و قد يحصل الامتياز أيضاً بين تلك الأجزاء بحسب اعتبار النسب المختلفة بين الكواكب كمقابلاتها^{١٢} و مقارناتها و تريعاتها و سائر الاتصالات المختلفة و المناسبات التي تحدث فيما بينها^{١٣}.

فإن قلت: إنكم ذكرتم أنّ الهيئتين المتفقين بالنوع يمتاز أحدهما عن الآخر عند اتحاد المحل بالزمان فيجوز أن يجتمعا في محل واحد؛ و ذلك بأن يحدث أحد الهيئتين في زمان و تحدث الهيئة الأخرى في زمان آخر، فيختلفان في زمان

١. د: - كما ذكرنا في بعوث الزمان إلّا أنّ هذا ... الأجزاء الزمانية بعضها عن بعض بالذات.

٢. الشارع، ص ٣٢٨. ٣. م: ليست.

٤. د: واحد ليس واحد. ٥. ب: ليس.

٦. ب: له. ٧. هـ: متمايز.

٨. ن: فالجواب. ٩. ن: تمييزاً.

١٠. د، ب: يوجد. ١١. هـ: متمايز.

١٢. د: بمقابلاتها / م: لمقابلاتها. ١٣. هـ: متمايز.

الحدوث و يبقيان معاً بعد ذلك.

قلت: لا يجوز أن يكون الامتياز بينهما هو زمان الصدوث؛ فإنّ زمان الحدوث الذي لكل واحد منهما إذا بطل، بطل^١ نسبة الهيئتين إليه، و حينئذ لا يجوز أن تكون النسبة الباطلة^٢ هي المميّزة؛ لأنّ المميّز بين الشيئين الوجوديين لا بدّ و أن يكون موحوداً في حالة تمييزهما^٣.

و أمّا ما ذكره بعض العلماء أنّ المقولات ليس فيها ما يتشخص بذاته إلّا الوضع و أمّا الأين فلا يتشخص بذاته دون الوضع، و هو سهو؛ فإنّه لا فرق في ذلك بين الوضع و بين سائر المقولات؛ فإنّه يجوز أن يكون جسمان^٤ على وضع واحد في زمان واحد و يمتاز أحد الوضعين عن الآخر بالمحلين و الأينين^٥، و يجوز أن يكون الجسمان على وضع واحد في أين واحد في زمانين^٦ و يمتاز أحد الوضعين عن الآخر بالزمان؛ فالتشخص^٧ الذي بمعنى منع الشركة للوضع لا فرق بينه و بين باقي المقولات^٨.

[في الاعتبارات العقلية]^٩

و قال المشاؤون^{١٠}: إنّ الجسم له اعتبارات ثلاثة:

أحدها ما يكون به^{١١} نوعاً.

و الثاني ما يكون به^{١٢} جنساً.

و الثالث ما يكون به مادة.

فاذا اعتبرناه من جهة ذاته القابلة لجميع الأشياء الزائدة على ذاته من حيث إنّها فيه؛ فهو^{١٣} بهذا الاعتبار يسمى «مادة»، وإذا اعتبرناه من حيث ذاته و

١. ن: - بطل.

٢. ن: تمييزها؛ الشارع: تميّزهما.

٣. د: بالمحلين الإثنين.

٤. د: و التشخص.

٥. هـ، ن: ص ٣٤٠.

٦. م، د: - به.

٧. د: - فهو.

٨. د: الباطل.

٩. د: جسمان / ب: جسمين.

١٠. د: - في أين واحد في زمانين.

١١. ا، الشارع، ص ٣٢٩.

١٢. هـ، ن: و من مشهورات كلامهم.

١٣. م، د: - به.

ماهيته الجسمية من غير اشتراط التقييد بالزائد، ولا اشتراط التقييد بلازائد حتى لا ينافي التغذية والنمو والتوليد ومقابلاتها^١، فيسمى بهذا الاعتبار «جنساً»، وإذا اعتبرناه من حيث أنه يضاف إليه تمام المعنى الذي يمكن أن يكون داخلاً فيه يصير «نوعاً».

و فيه نظر^٢؛ فإنَّ الجسم لا يصير نوعاً بإضافة^٣ الحساسية والمتحركة و النفس؛ بل الجسم مع هذه الأمور يكون نوعاً واحداً؛ فالجسم^٤ جزء النوع لا نوع في نفسه. وليس الجسم المتخصص نوعاً، بل الجسم مع هذه الأمور المذكورة يكون نوعاً؛ نعم يجوز أن يكون الجسم من حيث ذاته -دون النظر إلى الأمور المختلفة - حقيقةً نوعية؛ وإذا أخذنا الحساس في الحد لا يؤخذ^٥ بمعنى أنه جزء من المحدود بل يؤخذ^٦ على وجه لا يمتنع عليه^٧ الاقتران بأي نوع أو شخص كان، وإن كان الحساس في نفسه يمتنع اقترانه بغير الجسم، ولكن ذلك الامتناع ليس لنفس المفهوم بل لأمر خارج،^٨ حينئذ يكون الحساس بهذا الاعتبار فصلاً.

و الجنس و الفصل جزأ الحد^٩ دون المحدود و يحملان على المحدود دون الحد^{١٠}.

[و ممّا يذكرونه أن^{١١} فصل الجوهر جوهر لكن لا يؤخذ في حده؛ و فصل الكيف كيف إلا أنه لا يؤخذ^{١٢} في حده] و هذا فيه تفصيل^{١٣}.

و علل بعضهم هذا بأن الناطق مفهومه أنه شيء^{١٤} ذو نطق؛ و يعلم من خارج تخصُّصه^{١٥} بالطبيعة الجنسية، و يلزم من ذلك أن يكون فصل الجوهر

١. د: مقابلاتهما.

٢. د: نظر.

٣. ب: نوعاً تامياً من.

٤. م: و الجسم.

٥. ب: لا يوجد.

٦. ب: يوجد.

٧. د: عليه.

٨. د: و.

٩. ب: الحدود.

١٠. الشارع، ص ٣٤١.

١١. الشارع (ص ٣٤١) و ممّا يذكرونه أن: نسخه ها: و أمّا قولهم إن.

١٢. ب: لا يوجد في حده... أنه لا يوجد.

١٣. الشارع: + و هذا فيه تفصيل؛ همان، ص ٣٤١.

١٤. د: تخصيصه.

١٥. ن: + هي.

يلحقه الجوهرية من خارج و فصل الكيف تلحقه الكيفية من خارج، فلاجرم لا يؤخذ^١ فصل الجوهر في حدّ الجوهر و لا فصل الكيف في حدّ الكيف^٢.
و هذا الكلام مختل فإنّ الناطق و إن كان معناه أنّه شيء له النطق إلّا أنّ الجسم الذي هو الجوهر، و إن كان لا يدخل في مفهوم ذي النفس و لا يدخل أيضاً جوهرية في مفهومه، إلّا أنّه يجب أن يدخل في مفهومه النفس. ثم إنّ النفس يدخل في مفهومها^٣ الجوهرية و جوهرية النفس مغايرة لجوهرية الجسم فيجب أن يؤخذ في حدّ الفصل^٤.

[الفصل عين الجنس في الخارج]

ثمّ إنّنا إذا فرضنا أنّ فصل الجوهر جوهر فجوهرية الفصل إن كانت هي جوهرية الجنس، فيكون في ذاته غير الجنس؛ وإذا لم يكن في حقيقة ذاته جوهرًا فيكون بالضرورة عرضًا؛ و إن كانت جوهرية^٥ مغايرة لجوهرية الجنس - مع كون الجوهرية طبيعة جنسية - فيجب تخصيصها^٦ بشيء، و ذلك الشيء هو الفصل المفروض أنّ جوهرية مغايرة لجوهرية الجنس؛ فإذا كانت جوهرية الفصل زائدة على جوهرية الجنس فتكون متخصصة به و داخلة في مفهومه و حقيقته، فيكون جزءاً من حدّها.

و الحق أنّ الفصل عين الجنس في الخارج غير زائد عليه، فيكون حال الطبيعة الجنسية هو حال الطبيعة الفصلية من غير تفاوت؛ و حينئذ لا يجوز له أن يقول^٧ إنّ فصل الجوهر جوهر بالنسبة إلى ما في الأعيان، لأنّ الذي في الأعيان شيء واحد و تفصيله إلى جنس و فصل إنّما هو بحسب الذهن لا غير^٨.
قالوا: إنّّه لا يجوز أن يكون طبيعة ما^٩ جنسًا في بعض المواضع و نوعًا في موضع آخر، فنستغني عن الفصل في الأول و نفتقر في الثاني؛ فإنّ افتقار

٢. همانجا.

٤. المشارع، ص ٣٤١.

٦. د: تخصيصها.

٨. همان، ص ٣٤١ - ٣٤٢.

١. ب: لا يوجد.

٣. ن: فمفهومها.

٥. د: جوهرية.

٧. د: - أن يقول.

٩. م: طبيعتها.

تلك الطبيعة إلى الفصل إن كان لذاتها، لأنها لا تستقر إلا بالفصل، فلا يمكن حصولها إلا بالفصل؛ وإن كان افتقارها إلى الفصل بمعنى^١ زائد، فإن كان ذلك المعنى معنى عرضياً فيجوز زواله مع بقاء الطبيعة الجنسية، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف. فصح أن الطبيعة الواحدة لا يجوز أن تكون جنساً ونوعاً في موضعين؛ فيلزم أن يمتاز أحد الشئيين عن الآخر بفصل ويمتاز الآخر عنه بعدم^٢ ذلك الفصل. فإنك قد علمت أن الفصل مقوم لطبيعة الجنس المخصصة به، فإن الناطق مقوم، للاحقيقة الحيوان، بل هو مقوم لوجوده، وليس هو مقوماً لوجود الحيوان كيف ما كان، بل يكون مقوماً لوجود الحيوان المتخصص بالناطق، وهو الحصة التي في الإنسان من الحيوان؛ وإنما يكون مقوماً لتلك الحصة إذا كانت مفتقرة إليه، فيجب أن يكون ذلك الافتقار لذاتها لا لأمر آخر، وإلا لعاد الكلام إليه ولا يستغني عما يقوم وجوده. وعدم الفصل لا يكون مقوماً للشيء، فإن علة الافتقار إلى الفصل ليس هو التميز^٣، فإنه يحصل بالعوارض، بل علة الافتقار إنما هو لتحقيق^٤ الطبائع الجنسية، وحينئذ لا يجوز أن يكون سلب فصل^٥ فصلاً لأمر آخر^٦.

و الأمور اللاحقة بالماهية إذا لم تكن الماهية مقتضية لها لذاتها فيكون لحوقها بها لعل؛ فكل عرضي لا بد له من علة، فإن كانت الماهية مقتضية له فعلة نفس الماهية، كالزوايا الثلاث للمثلث الذي علة نفس الماهية فنسبتها إليه الوجوب، إذ لو كانت نسبتها إليه الإمكان لأمكن فرض المثلث بدون فرض الزوايا الثلاث. فإن الممكن لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال، إذ لو لزم من ذلك محال لم يكن ممكناً. فإذا أمكن فرض المثلث بالنسبة إلى الزوايا الثلاث وحينئذ يجوز لنا فرضه مع عدم ذلك الممكن له من الزوايا الثلاث وذلك محال و

١. ن: لمعنى.

٢. د: ب: وإن.

٣. د: الطبيعة.

٤. م: بغير.

٥. ن: التميز / د: المتميز.

٦. د: فإنما.

٧. الشارع: سلب فصل شيء.

٨. الشارع (ص ٣٤٣): لتحقيق.

٩. همان، ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

يُمْتَنَعُ أَنْ تَكُونَ الزَوَايَا الثَّلَاثُ وَاجِبَةً بِغَيْرِ الْمُثَلِّثِ وَإِلَّا لَكَانَتْ مُمْكِنَةً بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ وَ قَدْ ظَهَرَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مُمْكِنَةً بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ بَلْ هِيَ وَاجِبَةٌ بِالْمُثَلِّثِ فَإِنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ وَاجِبَةً بِالْمُثَلِّثِ وَلَا بِغَيْرِهِ لَمْ تَكُنْ^١ فِي ذَاتِهَا لَكِنَّا مُمْكِنَةٌ^٢ فِي نَفْسِهَا لِحْدُوثِهَا؛ فَإِنَّ كُلَّ حَادِثٍ مُمْكِنٌ. وَلَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لَمَّا عُدِمَتْ؛ وَلَوْ كَانَتْ مُمْتَنَعَةً لَمَّا وَجِدَتْ؛ فَهِيَ مُمْكِنَةٌ فِي نَفْسِهَا فَتَكُونُ وَاجِبَةً بِأَحَدِهِمَا؛ وَلَمَّا لَمْ تَكُنْ وَاجِبَةً بِالْغَيْرِ فَهِيَ وَاجِبَةٌ بِنَفْسِ الْمُثَلِّثِ.

وَأَمَّا الْعَرَضُ^٤ الَّذِي لَا يَقْتَضِيهِ نَفْسُ الْمَاهِيَةِ فَلَا يَدُلُّ لَهُ مِنْ عِلَّةٍ مَقْتَضِيَةٍ لَهُ مِنْ خَارِجٍ، إِذْ لَوْ لَمْ تَكُنْ لَهُ عِلَّةٌ لَكَانَ إِمَّا وَاجِبًا وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِلَّا لَمْ يَحْتَاجْ إِلَى مُحَلٍّ يَقُومُ فِيهِ؛ وَلَوْ كَانَ مُمْتَنَعًا لَمْ يَوْجَدْ؛ فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ مُمْكِنًا، وَكُلُّ مُمْكِنٍ يَحْتَاجُ إِلَى عِلَّةٍ مُرَجَّحَةٍ، وَإِذَا لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْعِلَّةُ نَفْسُ الْمَاهِيَةِ فَتَعَيَّنَ أَنْ تَكُونَ غَيْرَهَا، فَإِنَّ الْعَقْلَ الصَّرِيحَ حَاكِمًا بِأَنَّهُ لَا مُرَجَّحَ خَارِجٍ عَنِ الْقَسْمَيْنِ^٥.

البَحْثُ الثَّامِسُ

فِي أَنَّ الوجودَ يَنْقَسِمُ إِلَى مُتَنَاهٍ وَغَيْرِ مُتَنَاهٍ

قَدْ عَلِمْتَ فِي مَا مَضَى أَحْوَالَ اللّانْهَائِيَّةِ، وَ الَّذِي يَحْتَاجُ^١ إِلَيْهِ هَاهُنَا أَنَّ اللّانْهَائِيَّةَ الَّذِي هُوَ مِنْ خَوَاصِّ الْكَمِّ لَا يُرَادُ بِهِ سَلْبُ النِّهَائِيَّةِ مُطْلَقًا حَتَّى تَكُونَ النِّهَائِيَّةُ وَاللّانْهَائِيَّةُ تَتَقَابِلَانِ تَقَابُلَ الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ اللَّذَيْنِ لَا يَخْرُجُ عَنْهُمَا شَيْءٌ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، كَالْفَرَسِ وَاللَّافَرَسِ. وَبِحَسَبِ هَذَا الْمَعْنَى يَصْدُقُ عَلَى الْبَارِئِ تَعَالَى وَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ أَنَّهَا لَا نِهَائِيَّةَ لَهَا؛ فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَسْلُبَ عَنْهَا الْمَعْنَى الَّذِي لِأَجْلِهِ يُقَالُ لِلشَّيْءِ إِنَّهُ مُتَنَاهٍ وَ ذَلِكَ الْمَعْنَى هُوَ الْكَمُّ؛ وَيَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لِلنَّقْطَةِ أَيْضًا أَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَّةٍ بِهَذَا الْمَعْنَى؛ فَإِنَّهَا شَيْءٌ لَا جُزْءَ لَهُ فَلَا يَكُونُ كَمًّا، بَلْ

١. د: لا.

٢. م: د: مثلية.

٣. د: الذي.

٤. ن: م: العرضي.

٥. د: فإذا.

٦. ن: تحتاج.

٧. م: د: + والله أعلم بالصواب.

٨. م: د: مثلية في ذاتها لكنها مثلية.

مرادهم باللانهاية - الذي هو من خواص الكم - إنما هو سلب النهاية عن المعنى الذي لأجله يصح أن يقال إنه متناهٍ وذلك إنما يصدق على الكم أو على شيء ذي كم.

و معنى اللانهاية التي بحسب الكم أن يكون الشيء بحيث أي مبلغ أخذ منه يبقى^١ بعده قدر آخر، إلا أن الأخذ بالفعل متناهٍ لمتناهي الأبعاد و بالقوة غير متناهٍ.

[في برهان التطبيق]

و إذا عرفت هذا، فاعلم أن كل عدد تكون آحاده موجودة معاً وله ترتيب - سواء كان وضعياً، كما للأجسام، أو طبيعياً، كما للعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات المترتبة - فإنه تجب فيها النهاية؛ إذ لو كانت غير متناهية لكان لنا أن^٢ نأخذ سلسلة تكون آحادها موجودة معاً غير متناهية في العقل من أيهما كان، و نحذف في الوهم من بين أي عددين كان قدراً متناهياً، ثم نوصل بينهما في الوهم؛ و نأخذ السلسلة تارة مع القدر المحذوف و أخرى دونه، ليصير بهذا الاعتبار هناك سلسلتان فتطبق إحدهما على الأخرى؛ فإما أن يذهب إلى غير النهاية فيلزم أن يكون الناقص مساوياً للزائد و هو محال؛ فلا بد من التفاوت، و لا يكون في الوسط، للوصل، فتعين أن يكون في الطرف؛ فإذا انتهت السلسلة الناقصة، و الزائدة زادت بقدر متناهٍ، و ما زاد على المتناهي بمتناهٍ فهو متناهٍ؛ فالسلسلتان المفروضتان أنهما غير متناهيين متناهيان، هذا خلف.

[برهان الحيثيات]

و يمكنك أن تستعمل هاهنا برهان الحيثيات فتقول: إما أن يكون بين أي حيث و أي حيث كان، أو بين أي عدد و أي عدد كان^٣، متناهٍ أو لا؛ فإن لم يتناه لزم أن يكون الغير المتناهي منحصراً بين حاصرين مرتبين^٤ و ذلك محال؛ و إن

١. ب: معنى.

٢. د: أن.

٣. د: و كان.

٤. د: مرتبين.

يتناهى^١ فلا يبقى واحد من آحاد السلسلة على ترتيبها إلا وبينه وبين أي واحد كان من الترتيب متناهيًا فالكل متناه؛ وقد مرّ تقرير هذين البرهانين على أتم ما يمكن في تناهي الأبعاد^٢.

و لولا أن هذا المطلوب من جملة ما ينقسم إليه الموجود - فإنّ الموجود ينقسم إلى متناه وإلى غير متناه وهو أيضاً مهمّ في العلم الإلهي - لما أعدناه مرّة أخرى، وإن كانت الإعادة لا تخلو عن فائدة.

وأما الشرطان اللذان بهما يتمّ البرهان:

فالأول، أن تكون الآحاد موجودة معاً، فلأنّها^٣ لو لم تكن كذلك ما أمكن حصول الانطباق المذكور في البرهان الأول، لأنّه لا يتأتّى مقابلة كل جزء من إحدى السلسلتين بجزء آخر من السلسلة الأخرى في نفس الأمر؛ وكذلك لو لم تكن الآحاد موجودة معاً لم يكن ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين، وما كان بين أي واحد كان وأي واحد اتفق متناه في نفسه في البرهان الثاني.

وأما الثاني من الشرطين، وهو ترتيب الآحاد، ومرادهم بذلك هو أن يكون الجزء الأول من السلسلة الناقصة مقابلًا للجزء الأول من السلسلة الزائدة وكذا الثاني بالثاني والثالث بالتالث وكذا في سائر الأجزاء؛ ولا يمكن هذا من غير ترتيب؛ هذا في البرهان الأول؛ وأما في البرهان الثاني فلا يمكن انحصار الغير المتناهي بين حاصرين دون ترتيب؛ فعلم من هذا أنّ كل ما لا تكون آحاده موجودة معاً ولا ترتيب^٤ له، فلا يكون له مجموع داخلاً في الوجود، لأنّ المجموع الذي بعض آحاده معدومة يكون من تلك الحثيثة معدوماً لا محالة.

فالفاقد لأحد الشرطين، كالنفوس الناقصة التي لها مجموع من غير ترتيب أو الحركات الفلكية التي لها^٥ ترتيب ولا مجموع لها^٦ في الخارج، فإنّهما لا تجب

١. ن: تناه (نسخه بدل: يتناهى).

٢. در بخش طبعیات، در جلد دوم همین کتاب صص ٩٢-٨٩.

٣. ب: فإنّها.

٤. د: لا ترتب.

٥. د: لا ترتب.

٦. ب: بها.

٧. د: لهما.

فيهما النهاية.

قالوا: و النفوس^١ البشري^١ لاتلحقها زوجية و لا فردية، لأنهما من خواص الكَمّ المنفصل و هو في الذهن؛ و النفوس لا توصف بالنهاية و اللانهاية لا في الذهن و لا في الخارج:

أما الأول، فلأن كل ما يتصوره الذهن بالفعل فهو متناه و النفوس أكثر من ذلك فلا تنحصر في الذهن؛ و أما الثاني، فلاستحالة إحاطة الذهن بما لا يتناهى مفصلاً؛ و أما في الخارج، فلأنها لا مجموع لها مرتب فلا اجتماع فلا تعلق.

و يجب أن تعلم أنهم إذا قالوا: الحركات غير متناهية في الخارج، لايجوز أن تكون هذه القضية موجبة معدولة، فإنها تستدعي وجود الموضوع في الخارج إذا كان الحكم بثبوت المحمول للموضوع في الخارج أيضاً؛ و الحركات لا مجموع^٢ لها في الخارج، ليتمكن أن يصدق عليه كونه متناهياً أو غير متناه؛ فبقي أن تكون هذه القضية صادقة بمعنى السلب البسيط لا غير. و بالجملة، فكل ما لا يكون له آحاد موجودة معاً، فلا يكون له مجموع في الخارج أصلاً.

١. د: فالنفوس.

٢. د: موضوع.

الفصل الرابع

في تحقيق الأمور الذهنية والاعتبارات العقلية^١

فنقول: إنَّ تحقيق هذه الأمور من المهمات الحكيمة التي ينحلّ بها أكثر الشكوك والشبهات الموردة على العلوم الحقيقية؛ فيجب على الطالب أن يعتني بتحقيقها وكشف أسرارها ويُبادر إلى معرفة تفاصيلها وأحوالها. ولما كانت الكمالات الإنسانية إنما تحصل بالعلوم العقلية التي مبادئها من المحسوسات، وكان من دأب الرحمة الإلهية والعناية الربانية أن لا يمنع أمراً^٢ ضرورياً يحتاج إليه الأشخاص، ولا يبخل بشيء^٣ مما هو داخل في مصالح الأنواع، بل هو الذي «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى»^٤، فلا جرم بنى البارئ -جلّ جلاله- بالوسائط العقلية من الأركان العنصرية للنفوس الإنسانية^٥ هياكل^٦ كاملة البنيان شديدة الأركان على أتم ما ينبغي وأفضل ما يمكن، لتكون مساكن ومنازل للنفوس. وفتح في هذه الهياكل أبواباً شتى بعضها ينفذ إلى عالم الحس كالحواس الظاهرة؛ وبعضها ينفذ إلى عالم المُثل المُغلقة وهي الحواس الباطنة؛ وللنفس^٧ الناطقة في ذاتها بابٌ وعين ينفذ إلى عالم الملوكوت؛ و

١. الشارح، ص ٣٤٥ - ٣٧١؛ حكمة الإشراف، ص ٦٤ - ٧٣؛ التلويحات، ص ٢١ - ٢٦.

٢. د: أمر.

٣. د: - بشيء.

٤. مأخوذ من آية ٥٠، سورة طه: «ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى».

٥. م: الإلهية.

٦. د: بهياكل.

٧. ن، د، ب: النفس.

جعل على كل باب من هذه الأبواب قوة تدرك النفس عند استعمالها و
استخدامها، نوعاً من العجائب الموجودة في ذلك العالم المخصوص؛ فإذا
حصلت النفس مبادئ علومها من هذه القوى بانتزاع الكليات من الجزئيات،
فحينئذ تعتمد^١ إليها فتركبها تركيباً حدياً أو رسمياً أو قياسياً^٢، وتتوصل بهذا
الطريق والحيلة إلى إدراك المجهولات التصورية والتصديقية. ولا يتم لها هذا
الأمر إلا باعتبار أمور يعتبرها جوهر النفس لا هويات لها في الخارج، يحتاج
إليها في الوضع والحمل، كالوجود والوجوب والإمكان والامتناع والجوهرية
والعرضية وغير ذلك من الاعتبارات التي سيأتي الكلام عليها مفصلاً؛ فتعرف
النفس^٣ بسبب اعتبار هذه الأشياء كيفية نسبة المحمولات إلى موضوعاتها
الحاصلة من إنتاج الأقيسة الصحيحة.

و لولا هذا، لتعذر^٤ عليها معرفة أكثر الحقائق؛ وذلك لأننا إذا حكمنا بأمر
على أمر^٥ وكان ذلك الحكم حاصلأ بقياس، كحكمنا بوجود البارئ تعالى أو
وجوبه أو إمكان العالم أو بامتناع^٦ شريك البارئ^٧ أو بجوهرية المجردات و
الأجسام أو بعرضية الألوان وغير ذلك من الأحكام، ولم نعلم أن هذه
المحمولات لها حقائق في الخارج، أم هي اعتبارات ذهنية محضة، فإنه لا يتم
غرضنا ولا يحصل مطلوبنا من تحقيق العلوم وانكشافها؛ بل تبقى العلوم في
نفوسنا ملتبسة مكدرة مع إيراد الشكوك والشبهات؛ وهذا الحكم عام في جميع
أجزاء العلوم.

و إذا كانت هذه الاعتبارات على هذه الصفة، فيجب علينا صَرْف الهمة إلى
تحقيق^٨ أحوالها وكشف قناع الحيرة عن مظان الشبهة فيها وحكاية ما قيل فيها
من المذاهب؛ فإن جماعة من الخائضين في العلوم -الذين لا قدم لهم راسخ فيها^٩

١. ن: تعتمد.

٢. ن: د: قياساً.

٣. ن: بالنفس.

٤. ن: أو.

٥. م: امتناع.

٦. ن: تحقق.

٧. د: البارئ.

٨. د: فيهما.

٩. ن: تعتمد.

١٠. ن: بالنفس.

١١. ن: أو.

١٢. م: امتناع.

١٣. ن: تحقق.

١٤. د: البارئ.

١٥. د: فيهما.

- زعموا أنَّ لها هويَّات في الخارج و وقع بهذا السبب في العلوم خبطٌ عظيم و شُبّه كثيرةٌ تزول الدهور و لا تزول.

و هذه الاعتراراتُ هي كالوجود و الوجوب و الإمكان و الامتناع و الوحدة و الكثرة و العدد^١ و الجوهرية و العرضية و اللونية و الكلية و الجزئية و الذات و الحقيقة و الماهية و الشئئية و المقولات العشر من حيث مقوليتها و محموليتها، و كذا جميع المحمولات الكلية أجناساً كانت أو فصولاً أو خواصاً؛ و الأنواع كلّها اعتبارات عقلية؛ و جميع العدميات التي يشترط فيها الإمكان كالسكون و العمى و الظلمة اعتباراتٌ ذهنية.

و كذا النفي و الإثبات و العلّة و المعلولية، لا من حيث إنّها نفس أو عقل أو جسم، و صف اعتباري.

و زوال المانع له مفهوم محضٌ في الذهن. و الصفات العقلية إذا اشتققتنا^٢ منها و حملناها صارت أموراً عقلية، كقولك: «زيد ممكن^٣ أن يكون كاتباً» أو «يُمتنع^٤ أن يكون حجراً» أو «يجب أن يكون حيواناً»، فالإمكان^٥ و الممكنية و الامتناع و الممتنعية و الوجوب و الواجبية اعتبارات ذهنية و كذلك ما يشبهها.

[قسطاس في الاعتبارات العقلية الذي ذكره السهروردي]^٦

و قبل أن نشرع في بيان كل واحد من هذه الأمور لابدّ من ذكر القسطاس الذي ذكره الشيخ^٧ الإلهي في كتاب التلويحات^٨، فإنّه الأصل و الأساس لهذا الباب؛ و لم يكشف^٩ أحد من الحكماء أسرارَه، كما كشفه هذا الشيخ^{١٠}؛ فقال في هذا

١. د: و. ٢. د: اشتقنا.

٣. ب: + أو. ٤. د: يمتنع.

٥. م، د: و. ٦. د: و الإمكان.

٧. حكمة الإله، ص ٦٤ - ٧٣؛ الشارع، ص ٣٤٠ - ٣٧١؛ ص ٢١ - ٢٦؛ النقائبات، ص ١٦٢ - ١٧٤. سهرزوري به تفصيل به آين بحث پرداخته است.

٨. م، د: الذي للشيخ. ٩. التلويحات، ص ٢١ - ٢٦؛ الشارع، ص ٣٤٣.

١٠. ن: و يكشف. ١١. د: + رضي الله عنه.

القسطاس:

إذا أخذنا في الوجود العيني^١ امتدادين معيّنين: أحدهما طوله ثلاثة أذرع فسمّيناه^٢ وكل ما مقداره ثلاثة أذرع، «ج»، والثاني طوله ذراعان فسمّيناه^٣ وكل ما مقداره ذراعان، «ب»، فالامتداد الأول المعين الذي كان طوله ثلاثة أذرع يكون له في الذهن ثلاثة اعتبارات: الاعتبار الأول أنه امتداد؛ والثاني أنه ثلاثة أذرع؛ والثالث أنه هذا المعين.

وهذه الثلاثة، مرتبة بالعموم والخصوص؛ فإن الأول^٤، وهو كونه امتداداً، أعم من كونه ثلاثة أذرع أو ذراعين؛ والثاني، وهو كونه ثلاثة أذرع، فإنّه يكون أعم من هذه الثلاثة أذرع^٥ أو تلك الثلاثة؛ والثالث، وهو كونه هذا المعين^٦، فإنّه أخص من الاعتبارين الأولين؛

فهذه الاعتبارات الثلاثة متغايرة في الذهن؛ وأمّا في الخارج فهي كلها شيء واحد بسيط.

وكذلك يكون حكم^٧ الامتداد الثاني الذي كان طوله ذراعين في أن له في الذهن اعتبارات ثلاثة وهو في الخارج شيء واحد بسيط.

وكذلك يكون الحكم في السواد والبياض والحلاوة وأمثالها من البسائط؛ فإنّ كل واحد منها له في الذهن اعتبارات أربعة: أحدها كونه عرضاً؛ والثاني كونه لوناً أو طعماً؛ والثالث كونه سواداً أو حلاوة؛ والرابع كونه هذا المعين^٨؛ فهذه الاعتبارات كلها متغايرة في الذهن وهي كلّها في الخارج شيء واحد بسيط لا كثرة فيه أصلاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الامتداد المطلق يعم جزئيات «ج» الذي هو ثلاثة أذرع وجزئيات «ب» الذي هو ذراعان؛ كما عمّ^٩ «ج» جزئياته العينية و«ب»

١. ن: المعين.

٢. م، د: قسمناه.

٣. د: - فإنّ الأول.

٤. ب: المعنى.

٥. ب: المعنى.

٦. م، د: قسمناه.

٧. م، د: الأذرع.

٨. م: حكم.

٩. ب: زعم.

جزئياته العينية^١؛ فامتياز البعد الأطول الذي هو ثلاثة أذرع عن البعد الأقصر الذي هو ذراعان، بعد اشتراكهما في مطلق البُعدية، ليس بأمور وراء البُعدية، بل بنفسها^٢؛ ويسمى هذا الامتياز بـ«الكمال والنقص» و«الشدة والضعف». فإننا بيننا أنَّ الكثرة إنما هي باعتبار الذهن، وأمّا في الخارج فلا كثره فيها بل هي بسيطة؛ ولا يحتاج في بيان بساطة هذه وأمثالها إلى البرهان وإن كان قد يحتاج إلى تنبيه وإخطار بالبال. ولا أمتنع^٣ أنَّ الامتياز إذا كان بين الأشياء بالكمال والنقص أن يمتاز أحدهما مع ذلك بأمر آخر غير الكمال والنقص؛ إلا أنَّ الامتياز إذا كان واقعاً بالكمال والنقص فلا يكون الامتياز بغيرهما له^٤ حكم، لعدم لزومه عند التفاوت بهما، لكونهما من الأمور الممكنة^٥.

[الكلام في أنَّ «الوجود» من الاعتبارات العقلية]

ولنشرع الآن في بيان كل واحد من هذه الأمور الاعتبارية فتقول:

أما «الوجود»، فقد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب:

فذهب المشاؤون إلى أنه زائد على الماهيات في الخارج وله هوية واقعة في الأعيان.

وذهب آخرون من الحكماء ممن هو أشد استقصاء في النظر، إلى أنَّ الوجود زائد على الماهيات في الذهن لا في العين؛ وأمّا الذي في الخارج فهو شيء واحد.

فهاتان الفرقتان هما المُشار إليهما في الأنظار والمعوّل عليهما في الأفكار.

وذهب قوم من المتكلمين - الذين هم في الحقيقة من عوام الناس - إلى أنه لا يزيد على الماهيات لا عيناً ولا ذهنياً^٦؛ وهو فاسد؛ لأنه لو كان كذلك لكان قولنا:

١. د: المعينة (در هر دو موضع). ٢. ن: نفسها.

٣. ب، د: لا أمتنع. ٤. د: له.

٥. الخواجات، ص ٢١-٢٢، ٣٤٠ با شرح وتفصيل شهرزوري.

٦. المشارع، ص ٣٤٣.

«الإنسان موجود» جارياً مجرى قولنا: «الإنسان إنسان»^١ و «الموجود موجود» وكذلك إذا قلنا: «الخلأ ليس بموجود» يكون كأننا^٢ قلنا: «الخلأ ليس بخلأ»^٣.

[أدلة القائلين بأن الوجود مشترك بين الموجودات]

ثم الذي يدل على كون الوجود زائداً على الماهيات أن الوجود مشترك بين الموجودات؛ ولا شيء من نفس خصوصيات الماهيات بمشترك بين الموجودات؛ فلا شيء من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات، بل يكون الوجود زائداً عليها.

أما أن^٤ الوجود مشترك فيبتين من وجوه:

الأول، إننا نتصور الوجود ثم نحكم بصدقه على كل موجود؛ ولو لم يكن الوجود مشتركاً بين جميع الموجودات لامتنع الحكم بصدقه على كل واحد منها^٥.

الثاني، إننا نفهم معنى الوجود والعدم ونحكم أنه إذا صدق أحدهما كذب الآخر وبالعكس؛ فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات لَمَا لزم ذلك، لجواز أن يكونا معاً.

الثالث، إننا إذا جزمنا بكون الشيء في الأعيان فإنه لا بد وأن نجزم بكونه موجوداً؛ ولو لم يكن الوجود مشتركاً لما لزم من الجزم بكون الشيء في الأعيان الجزم بكون الوجود صادقاً عليه، لجواز كذب غيره من المفاهيم عليه عند الجزم بكونه في الأعيان؛ فالوجود مشترك بين جميع الموجودات.

[في بطلان القول بأن الوجود غير زائد على الماهية لا عيناً ولا ذهنياً]

وأما بيان أن خصوصيات الماهيات غير مشتركة فهو مستغن عن

١. د: -إنسان. ٢. د: كما.

٣. د: أن. ٤. د: أن.

١. د: -إنسان. ٢. د: كما.

٣. د: أن. ٤. د: أن.

٥. حكمة الإشراف، ص ٦٤.

البيان؛ ولأنّا قد نعلم الماهية ونشكّ في وجودها؛ ونعلم الوجود ونشكّ في أنّ المتّصف به أي شيء هو؛ وذلك يدل على كون الوجود زائداً على الماهية^١، فبطل قول هؤلاء أنّ الوجود لا يزيد على الماهية لا عيناً ولا ذهناً.

[أدلة القائلين بأنّ الوجود زائد على الماهية في الأعيان و نقضها]

وأما المذهب الثاني - وهو القائل بأنّ الوجود زائد على الماهية في الأعيان^٢ والأذهان - فاستدلّوا على صحة مذهبهم بوجه:

[الوجه]^٣ الأول، إنّنا ننقل الماهية دون الوجود؛ وكل أمرين عقْل أحدهما دون الآخر فهما متغايران في الأعيان؛ فالوجود مغاير للماهية في الأعيان. وأجيب بأنّه لو لزم من هذا الدليل أن يكون الوجود زائداً على الماهية في الأعيان، لكان يلزم من ذلك أن يكون وجود الوجود زائداً على الوجود؛ فإنّنا نعقل وجود العنقاء ونشكّ هل له وجود في الأعيان أم لا؛ فلو كان الوجودان واحداً - أعني وجود العنقاء و وجود وجودها - لاستنتج تعقّل أحدهما مع الشكّ في الوجود الآخر، كما ذكرتموه في الماهية و وجودها؛ ثم يعود الكلام إلى وجود الوجود وهكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم أن يكون هناك وجودات مترتبة موجودة معاً غير متناهية، وقد عرفت بطلانه^٤.

فإن قلت: إنّ وجود الوجود لا يزيد على نفس الوجود، لأنّ الوجود لا ذات له وراء الوجود؛ فذاته و ماهيته هو أنّه وجودٌ فقط، وأما سائر الماهيات فإنّها تكون موجودة بالوجود، فالوجود للوجود^٥ غير زائد عليه بل هو نفسه و هو له بالذات. وأما وجود غيره من الماهيات إنّما يكون بالوجود؛ ونظير هذا، القبليّة والبعدية، فإنّهما تكونان للزمان لذاته، بمعنى أنّهما لا تزيدان على ذاته، وهما تلحقان الأشياء التي هي غير الزمان بواسطة الزمان.

١. د: - في أنّ المتّصف به أي شيء هو و ذلك يدل على كون الوجود زائداً على الماهية.

٢. د: + في. ٣. تصحيح قياسي: الوجه.

٤. ن: و لو.

٥. التلويحات، ص ٢٢ با شرح و تفصيل شهريزوري.

٦. م: الموجود / د: و الموجود.

قلت في الجواب: إنّنا نتصور الوجود المضاف إلى العنقاء ونشك في أنّ له في الأعيان وجوداً أم لا، كما تصوّرنا الماهية وشككنا في وجودها؛ فلما كان تعقّل الماهية مع الشك في وجودها دالّاً على كون الوجود زائداً على الماهية، فليكن تعقّل نفس الوجود المضاف إلى الماهية مع الشك في وجوده دالّاً على كون الوجود مغايراً لذلك الوجود؛ ثم يعود الكلام إلى وجود الوجود الزائد، وهكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم أن يكون في الوجود وجودات مترتبة موجودة معاً في الأعيان، وقد عرفت استحالتها؛ وهذا المحال إنّما^١ لزم من فرض الوجود زائداً على الماهية في الأعيان؛ فالوجود لا يزيد على الماهية في الأعيان^٢.

و أيضاً، لو كان كون^٣ الوجود موجوداً هو نفس كونه وجوداً، لأنّه يكون موجوداً بوجود زائد عليه، لكان يجوز^٤ أن يكون معنى كون الماهية موجودة هو نفس تلك الماهية، وكان يلزم من ذلك أن يكون معنى كون السواد موجوداً هو نفس كونه سواداً؛ فكان^٥ حينئذ لا يمكن أن يخرج عن الوجود كما لا يمكن أن يخرج السواد عن أن يكون سواداً؛ فكان^٦ يمتنع عدمه وليس الأمر كذلك؛ فليس كون الوجود موجوداً هو نفس كونه وجوداً؛ فلو كان الوجود زائداً على الماهية في الأعيان لكان للوجود وجود إلى غير النهاية^٧.

و أيضاً، لو كان وجود الوجود زائداً في الأعيان على نفس الوجود، لما أمكن وجود حادث، والثالي باطل فالمقدّم مثله.

و بيان للزوم أنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهية فتكون له صورة في الأعيان؛ ولوجود ذلك الوجود صورة عينية أخرى؛ ولمّ جراً إلى غير النهاية؛ وإذا كان المحصل^٨ لوجود الماهية في الخارج إنّما هو الفاعل وهو لا يحصل

١. ب. د. - هذا المحال إنّما.

٢. م. د. - فالوجود لا يزيد على الماهية في الأعيان؛ الخواصات، ص ٢٢ - ٢٣ باشرح شهرزوري.

٣. د. - كون.

٤. م. د. - لكنّا نجوّز.

٥. م. د. - وكان.

٦. م. د. - وكان.

٧. م. د. - الحكمة الإشراف، ص ٦٥.

٨. م. د. - المحصل.

وجودها إلا بتحصيل وجود وجودها إلى ما لا يتناهى، وحينئذ لا يمكن للفاعل^١ أن يحصل الوجود للماهية إلا وأن يحصل وجودات غير متناهية؛ ويلزم من ذلك أن لا يحدث حادث إلا ويحدث قبله حوادث^٢ غير متناهية مترتبة موجودة معاً وذلك محال؛ والمتوقف وجوده على أمر محال فهو^٣ محال أيضاً^٤.

الوجه الثاني في أن الوجود زائد على الماهية ذهنياً^٥ وعينياً، أننا يمكننا أن نحكم بأن الإنسان موجود في الأعيان ونميز بين هذا الحكم وبين الحكم بكونه موجوداً^٦ في الأذهان، فلو لم يكن الوجود زائداً على الماهية في الأعيان^٧ لم يكن الامتياز^٨ المذكور موجوداً^٩.

والجواب أن الحكم على الإنسان بأنه موجود في الأعيان إنما كان من قبل الذهن؛ فحكّمنا عليه من جهته بأنه موجود في الأعيان، لأن وجود الإنسان موجود في الأعيان؛ وهذا كما يقال: «الخلأ ممتنع في الأعيان»، ومعناه أن الخلأ محكوم عليه من جهة الذهن بأنه ممتنع في الأعيان، لا أن معناه أن الامتناع حاصل في الأعيان؛ وإلا لوجب^{١٠} أن يكون ما ثبت له الامتناع موجوداً في الأعيان وذلك محال. وإذا لم يلزم أن يكون ما ثبت له الامتناع موجوداً في الأعيان فلا يكون نفس الامتناع موجوداً في الأعيان، فلا يلزم أيضاً أن يكون الوجود موجوداً في الأعيان حين^{١١} قلنا: الإنسان موجود في الأعيان^{١٢}.

الوجه الثالث، إن الوجود لو لم يكن موجوداً في الأعيان لزم أن يكون معدوماً في الأعيان، لأن الشيء لا يخلو عن الوجود أو العدم؛ وإذا كان معدوماً في الأعيان كان المحكوم عليه بقولنا: «شيء كذا موجود في الأعيان» يكون بعينه^{١٣} معدوماً فيها وهو محال^{١٤}.

-
- | | |
|-------------------|-------------------------|
| ١. ن: الفاعل. | ٢. م، د: + أخرى. |
| ٣. د: - فهو. | ٤. انقوصات، ص ٢٣. |
| ٥. د: ذاتياً. | ٦. د: الحكم بأنه موجود. |
| ٧. ن: + وإلا. | ٨. م: الاعتبار. |
| ٩. الشارع، ص ٣٤٤. | ١٠. د: لوجب. |
| ١١. ب: حتى. | ١٢. الشارع، ص ٣٤٦. |
| ١٣. د: بنفسه. | ١٤. همان، ص ٣٤٤. |

و الجواب أنَّ الوجود و العدم لمَّا كانا أمرين اعتباريين لا صورة لهما في الأعيان، فلا يلزم من كون ما ثبت له الوجود موجوداً في الأعيان، أن تكون لوجوده هوية في الأعيان؛ بل الصفات الثابتة للشيء تنقسم إلى ما يكون لها^٢ وجود في العين و الذهن معاً، كالسواد و البياض و الحلاوة و غيرها، و إلى ما يكون وجودها العيني هو كونها في الذهن لا غير؛ و لا صورة لها أخرى عينية مغايرة للذهنية، كما كان في السواد^٣ و غيره؛ و الوجود و الامتناع و الإمكان و أمثالها من هذا القسم^٤.

الوجه الرابع، إنَّ الوجود لو لم تكن له هوية في الأعيان بل كان اعتباراً ذهنياً^٥ فحسب، لكان الذهن إذا قرن الوجود بأي ماهية كانت، تُصيِّر تلك الماهية موجودة في الأعيان، و ليس الأمر كذا^٦.

و الجواب أنَّ الأمر الاعتباري الذهني ليس متساوي النسبة إلى جميع الماهيات ليصدق على جميعها؛ بل الذهن لا يلحق كل اعتبار^٧ إلّا بما يليق به؛ فإنَّ كل ماهية لها خصوصية لا يصدق عليها كل اعتبار ألحق بها؛ فإنَّ الامتناع لا يصح^٨ إلحاقه بالماهيات الموجودة و لا الإمكان بالماهيات المعدومة^٩.

الوجه الخامس، إنَّ الفاعل إذا أوجد ماهية بعد أن لم تكن، فهو إن لم يفدها الوجود كانت بعد على العدم و ليس كذا؛ و إن أفادها الوجود يلزم أن يكون الوجود حاصلاً لها في الخارج^{١٠}.

و الجواب أنَّ الوجود أمر اعتباري، فلا يكون الفاعل مفيداً له بل الذي يفيدُه الفاعل إنّما هو نفس الماهية، لا أنَّ^{١١} الماهية شيء يفيدُها الفاعل أمراً آخر هو الوجود؛ ثم على تقدير أن يكون المفاد هو الوجود يعود^{١٢} الكلام إليه في أن

١. ن: كان.

٢. د: كان فالسواد.

٣. د: كان.

٤. حان، ص ٣٤٦-٣٤٧.

٥. م، د: عقلي.

٦. د: كذلك؛ حان، ص ٣٤٥.

٧. د: الاعتبار.

٨. د: بها فأما الامتناع فلا يصح.

٩. ن: الممتنعة؛ الشارح، ص ٣٤٧.

١٠. حان، ص ٣٤٥.

١١. ب، د: الماهية لأن.

١٢. د: يعود.

الفاعل إن لم يُقَدَّ الوجود وجوداً آخر فهو كما كان؛ وإن أفاده شيئاً هو الوجود فللوجود وجود إلى غير النهاية^١.

فإن قالوا بأنَّ الفاعل إنّما أفاد نفس الوجود فقط لا وجود الوجود.

فيقال لهم: فلمَ ما قلتم - مثل ذلك في أصل الماهية - إنّ الفاعل هو المفيد لها لا الوجود الاعتباري.

فإن قال بأنَّ الذي أفاده الفاعل [للموجود]^٢ إنّما هو الوجوب^٣ بدون الوجود.

فيقال: إنّ الكلام يعود إلى نفس الوجوب كما كان عائداً إلى الوجود^٤.

[الوجود زائد على الماهية ذهنياً لا عينياً]

وإذا بطلت أدلة هؤلاء القوم الذين يقولون: إنّ الوجود زائد على الماهية في الأعيان، لا يلزم أن يكون الحق ما يناقض ذلك؛ لجواز أن يكون الاستدلال فاسداً والمذهب حقاً؛ فلا جرم يحتاج في إبطال هذا المذهب إلى دليل آخر، وذلك^٥ هو أنّ الوجود لو كان زائداً على الماهية في الأعيان لكان إما جوهرأ أو عرضاً؛ لا جائز أن يكون جوهرأ وإلا لم يكن صفة للماهيات، فإنّ الجوهر لا يصلح أن يكون صفة لا لجوهر ولا لعرض؛ فتعيّن أنّ الوجود إذا كان زائداً أن يكون عرضاً^٦؛ فالماهية القابلة للوجود العرضي إما أن تكون قبل الوجود أو بعده أو معه؛ لا جائز أن تكون قبله وإلا لكانت الماهية موجودة قبل وجودها و يلزم من ذلك أحد الأمرين: إما تقدّم الوجود على نفسه؛ أو أن يكون قبل الوجود وجوداً آخر؛ ثم كان الكلام عائداً إلى وجود الوجود وهكذا إلى ما لا يتناهى؛ ولا جائز أن تكون الماهية بعد الوجود وإلا لكان الوجود العرضي مقدماً عليها، فيكون مستغنياً عن الحلول فيها قائماً بنفسه، فلا يكون عرضاً يوصف به الماهية وقد فرضناه كذلك هذا خلف.

١. حان، من ٣٤٧-٣٤٨.

٢. ن: للوجود / د: الموجود / تصحيح قياسي: للموجود.

٣. هانبا.

٤. ن: الوجود.

٥. ن: الموجود.

٦. ن: + الدليل.

ب: عرضياً.

و لا جائز أن تكون الماهية مع الوجود لا قبله و لا بعده؛ لأنَّ الماهية إنّما هي موجودة بالوجود لا مع الوجود؛ و لو كانت موجودة مع الوجود لكان للماهية وجودٌ آخر مغاير^١ للوجود الذي نحن الآن متكلّمون فيه و ذلك محال؛ و إذا بطل أن يكون الوجود جوهرًا أو عرضاً بطل أن يكون موجوداً زائداً على الماهية في الأعيان، وإن كان لا بد و^٢ أن يزيد عليها في الذهن^٣.

و إن أردت أن تزداد في الاستبصار، فانظر فيما إذا أخذت الموجودات شيئاً و سمّيته «ج»، فحينئذ لا يكون في الخارج ماهية و وجودٌ ليتمكن أن يقال إنّ الموجود^٤ في الخارج إضافة إلى أمر آخر هو الماهية، فإنَّ المفروض أن جميعها شيء واحد لا يخرج عنه شيء؛ فلا يصح أن يقال إنّ تلك الماهية تكون في الأعيان أو في خارج الذهن، لأنّه ليس هناك إلّا الماهية الواحدة الخارجية فقط.

و إذا بطل قولُ مَنْ قال إنّ الوجود يزيد على الماهية عيناً و ذهنًا، و قولُ مَنْ قال إنّّه لا يزيد على الماهية عيناً و ذهنًا، بقي أن يكون الحق أن الوجود يزيد على الماهية ذهنًا لا عيناً و هو المطلوب.

طريق آخر: لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان له نسبة إلى الماهية، و لتلك النسبة وجودٌ ثانٍ في الأعيان، و لذلك الوجود نسبة أخرى، و هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم وجود سلسلة مترتبة موجودة معاً و ذلك محال^٥.

[الوحدة أيضاً من الأمور الاعتبارية العقلية]

و الوحدة ليست بزائدة على الماهية في الأعيان، و إلّا لكان في^٦ الخارج ماهيةٌ و وحدة، فهما^٧ اثنتان، فلكل واحد منهما وحدة، فتكون للماهية وحدةٌ و للوحدة أخرى؛ و هكذا لوحدة^٨ الوحدة وحدةٌ و لوحدة الماهية وحدةٌ أخرى و هكذا إلى غير النهاية و هو محال؛ و هذا المحال إنّما لزم من أخذ الوحدة أمراً

١. ن: مغايراً. ٢. د: - و.

٣. الفلويجات، ص ٢٣؛ حكمة الإشراق، ص ٦٥ - ٦٦، فقره ٥٩.

٤. ن: الوجود. ٥. حكمة الإشراق، ص ٦٥، فقره ٥٨.

٦. د: - في. ٧. د: فيهما.

٨. ن: الوحدة.

زائداً على الماهية في الأعيان، فهي من الأمور الاعتبارية العقلية^١.
وكذلك يمكنك أن تركب من الوحدة والوجود سلسلة أخرى غير
متناهية.

[العدد أيضاً من الاعتبارات العقلية]

وإذا كانت الوحدة من الأمور الاعتبارية الذهنية، فالعدد الذي^٢ هو مؤلف
منها يجب أن يكون من الاعتبارات العقلية.

ثم^٣ الذي يدل على كون العدد من الأمور الاعتبارية أن الأربعة لو كانت
موجودة في الأعيان لكانت إما جوهرًا أو عرضًا؛ لا جائز أن تكون جوهرًا وإلا
لما احتاجت إلى محل فتعين أن تكون عرضًا موجوداً قائماً بالإنسان مثلاً أو
بالفرس؛ فإما أن يكون كل واحد من أشخاص الإنسان أو الفرس فيه كل
الأربعة، أو بعضها، أو لا كلها ولا بعضها؛ والأول يبين الفساد؛ والثاني هو أن
يكون في كل واحد من تلك الأشخاص بعض الأربعة وذلك البعض هو الوحدة،
فلا يوجد في كل شخص من الأشخاص إلا الوحدة^٤ دون الأربعة، فالوحدة و
الأربعة ليس لها^٥ محل إلا العقل؛ والثالث هو أن لا يوجد في كل واحد من
أشخاص الإنسان لا كل أربعة ولا بعضها، فيتعين^٦ أن يكون محلها العقل و
ذلك هو المطلوب^٧.

[الإمكان أيضاً من الاعتبارات العقلية]

وأما الإمكان، فحكمه الوجود في أنه لا يزيد على ماهيات الممكنات
في الأعيان؛ إذ لو كان الإمكان زائداً في الأعيان لكان موجوداً من جملة
الموجودات؛ فيكون بالضرورة إما واجب الوجود لذاته، أو ممكن الوجود لذاته:

١. حكمة الإشراق، ص ٦٧.
٢. د: - الذي.
٣. م: + إن.
٤. ب: الواحدة.
٥. د: بدون.
٦. د: لها.
٧. د: إلا.
٨. د: فتعين.
٩. حان، ص ٦٨ با شرح و تفصيل شهرزوري.

لا جائز أن يكون واجب الوجود لذاته وإلا لما صح أن يكون وصفاً لغيره، لأن ما كان وصفاً لشيء^١ فلا بد من افتقاره إلى ذلك الشيء؛ والمفتقر إلى شيء يمتنع أن يكون واجب الوجود لذاته؛ لكن الإمكان يتصف به جميع الماهيات الممكنة فيستحيل أن يكون وجوده واجباً لذاته.

و لا جائز أن يكون ذلك الوجود ممكناً لذاته، وإلا لافتقر إلى علة و تلك العلة هي الماهية لا محالة؛ لأن كل ممكن الوجود لذاته فهو واجب الوجود بالغير؛ وجوب الممكن إنما حصل بنفس الماهية لا بغيرها^٢؛ فوجود الممكن معلول للماهية^٣، و كل معلول ممكن فوجود الممكن ممكن، وإلا لزم أن يكون واجباً والواجب ليس بمعلول فوجود الممكن لابد وأن يكون ممكناً فيكون له إمكان آخر؛ ويعود الكلام إليه في أن هذا الذي هو إمكان الإمكان إما أن يكون نفس وجود الإمكان أو زائداً عليه، و محال أن يكون إمكان الإمكان نفس الإمكان، لأن إمكان الممكن يجب أن يكون قبل وجوده و كل ما يجب أن يكون قبل الشيء لا يجوز أن يكون نفس ذلك الشيء؛ ينتج من الأول أن الإمكان ليس نفس وجود ذلك الممكن.

أما كون الإمكان قبل وجود الممكن، فلأن وجود الممكن معلل بإمكانه، فيصح أن يقال: إنما وجد لأنه كان ممكناً؛ ولا يقال إنما أمكن لأنه وجد؛ وما علل بشيء يجب أن يكون متأخراً عنه؛ وأما بيان الكبرى وهي أن كل ما وجب قبل الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء، لا متناع تقدم الشيء على نفسه؛ فوجب أن يكون إمكان الإمكان زائداً على نفس وجود الإمكان، و هكذا يعود الكلام إلى إمكان الإمكان إلى غير النهاية؛ فيلزم وجود سلسلة من الإمكانيات مترتبة غير متناهية موجودة معاً و ذلك محال؛ فالإمكان^٤ لا يزيد على الماهية في الأعيان^٥. و هذا الإمكان غير الإمكان الذي يجب تقدمه على الحادث، لإصدق الإمكان

١. لأن ما كان وصفاً لشيء.
٢. لا بغير.
٣. بالماهية.
٤. محال لأن الإمكان.
٥. حكمة الإشراق، ص ٦٨ - ٦٩؛ المثلوبات، ص ٢٥؛ المشارع، ص ٣٤٨ - ٣٥٠.

الأول الاعتباري على الحادث والأزليات؛ والإمكان الثاني الذي هو الاستعداد لايوجد للأزليات^١.

[الوجوب أيضاً من الاعتبارات العقلية]

و أمّا الوجوب، فإنّه لايزيد في الأعيان على الماهية الواجبة، سواء كان الوجوب بالذات أو بالغير؛ إذ لو زاد عليها مع أنّ الوجوب صفة للوجود^٢ فلا يخلو إمّا أن يقوم بنفسه، أو لا؛ فإن لم يكن قائماً بنفسه يلزم أن يكون ممكناً، وكل ممكن فله إمكان من ذاته ووجوب بالغير، ثم يعود الكلام إلى ذلك الإمكان والوجوب؛ ولا يقف بل يذهب^٣ آحاد إمكاناته^٤ ووجوباته مع الترتيب إلى غير النهاية موجودة معاً، وذلك محال.

و^٥ لأنّ الوجوب إذا كان بالغير يكون وجوب الشيء بالغير متقدماً على وجوده، فإنّه يجب أولاً بالغير ثم يوجد ثانياً، لا أنّه يوجد أولاً ثم يجب ثانياً؛ فالوجوب^٦ المتقدم مغاير للوجوب^٧ المتأخر؛ فيكون للوجوب وجود^٨ وللوجود وجوب^٩ وهكذا يذهب كل واحد من الوجوب والوجود متكرراً على الآخر إلى ما لا نهاية له، وذلك محال.

و إن كان الوجوب الذي هو صفة للوجود قائماً بنفسه، فإمّا أن يكون ممكناً لذاته، أو واجباً لذاته:

لا جائز أن يكون ممكناً لذاته وإلّا لزم ما ذكرنا من المحال الأول.
و لا جائز أن يكون واجباً لذاته وإلّا لكان الواجب لذاته محتاجاً إلى غيره، لكون الصفة محتاجة إلى الموصوف وذلك باطل؛ ولأنّ الوجوب إذا قام بنفسه وكان مع ذلك واجباً، يكون وجوبه زائداً عليه، لأنّا يمكننا أن نتعقّل ذلك الوجوب القائم بنفسه ونشكّ في أنّه واجب أو ممكن؛ فيلزم أن يكون وجوب

٢. م. د: للموجود.

٤. م. د: إمكانه.

٦. م. د: والوجوب.

٨. ن: و.

١. د: في الأزليات.

٣. د: لا يقف على مذهب.

٥. د: و.

٧. ن: للوجود.

٩. د: واجباً.

الوجود مغايراً لنفس الوجوب؛ و يعود الكلام في هذا الوجوب الثاني كما كان في الوجوب الأول، و كذلك في الوجوب الثالث و الرابع إلى ما لا يتناهى؛ فيلزم وجود وجوبات مترتبة موجودة معاً إلى غير النهاية و ذلك محال؛ فالوجوب و الإمكان لا يزيدان على الماهيات في الأعيان، بل يزيدان في الذهن.

[الجوهرية أيضاً من الاعتبارات العقلية]^١

و أما الجوهرية، فليست زائدة في الأعيان على نفس الجسمية؛ و لا على الذاتات المجردة العقلية؛ بل الجوهرية من الاعتبارات و الصفات العقلية^٢؛ و يكون جعل الشئ جسماً أو عقلاً و نفساً هو بعينه جعله^٣ جوهرًا. و أما قول المشائين إنه الموجود لا في موضوع، فقد عرفت أن نفي الموضوع سلبى و الموجودية عرضية.

فإن قالوا بأن هذا التعريف ليس بحد و لا رسم تام بل هو رسم ناقص، و الجوهرية أمر آخر وراء هذا التعريف، فإذا قيل لهم: فاشرحوا لنا حقيقة الجوهرية و عرفونا^٤ ماهيتها و ذاتياتها؛ فيصعب عليهم ذلك و لا يقدرّون عليه. و من عادة هؤلاء و دأبهم أن^٥ يجعلوا الحقائق المعلومة - لكثرة ما لزمهم من الأقوال - مجهولة.

ثم إذا سلمنا لهم أن الجوهرية أمر آخر موجود في الجسم أو العقل مثلاً، فيكون لها وجود لا في موضوع؛ فتكون لا محالة موصوفة بالجوهرية فيكون لها جوهرية أخرى؛ ثم يعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية^٦ متسلسلاً إلى ما لا يتناهى.

١- حكمة الإنشراق، ص ٧٠.

٢- د: - بل الجوهرية من الاعتبارات و الصفات العقلية.

٣- د: عرفو.

٤- د: جعلها.

٥- ن: الجوهر.

٥- د: دأبهم أنهم بأن.

[العرضية أيضاً من الاعتبارات العقلية]^١

والعرضية لا تزيد في الأعيان على نفس السواد والبياض وغيرهما من الأعراض؛ ولقد صدق بعض علماء^٢ المشائين أنَّ العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض غير داخلة في ذاتها؛ لأنها من الصفات والاعتبارات العقلية، إلا أنَّ بعضهم - كما عرفت - علَّل خروجها عن حقيقة الأعراض أنَّها^٣ قد نعقل شيئاً و نشك في عرضيته؛ ولو كانت العرضية داخلة في حقيقتها لم يمكن ذلك؛ ولم يتفكر هذا القائل أنَّه^٤ إذا شك في عرضية شيء فقد شك لا محالة في جوهريته؛ فكان يجب أن يحكموا في الجوهرية أنَّها غير داخلة في حقيقة الجواهر كما حكموا في العرضية أنَّها غير داخلة في حقيقة الأعراض. وكون السواد والبياض أو الحلاوة وغيرها كيفية، عرضي لكل واحد منهما وهو من الاعتبارات العقلية^٥.

قاعدة

[في طريق معرفة النوع البسيط والمركب وأحكامهما]^٦

النوع قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً.

وطريق معرفة ذلك أنَّ النوع لابد وأن يكون متحصِّل الذات في الذهن من ذاتيات^٧، فتلك الذاتيات المتغيرة في الذهن إن كانت متغيرة في الخارج، فذلك هو «النوع المركب» كالإنسان والفرس؛ وإن لم تكن متغيرة في الخارج بل يكون جعل كل واحد من تلك الذاتيات هو جعل الآخر فذلك هو «النوع البسيط» كالسواد؛ فإنَّه نوع متحصِّل الذات في الذهن من اللون وهو الجنس، ومن قابضية البصر وهو الفصل، الذي به امتاز السواد عن البياض والصفرة وغير

١. د: - علماء.

١. هان، ص ٧٢.

٢. م: د: يأتيه.

٢. م: د: يأتيه.

٣. هان، ص ٧٢.

٤. الشارع، ص ٣٦٢؛ الخويعات، ص ٢٤؛ المقامات، ص ١٧٠.

٥. ن: ذاتيان.

ذلك من الألوان. و لكن هذا الامتياز و التغاير بين الجنس و الفصل إنما هو في الذهن؛ و أما في الخارج فلا تغايرَ بينهما، بل جعلُ الجنس هو بعينه جعلُ الفصل و النوع؛ فإنَّ الذي جعلَ السوادَ لوناً هو بعينه الذي جعله سواداً؛ فلا يقال جعلَ لوناً فجعلَ سواداً، كما لا يصحَّ أن يقال جعلَ سواداً فجعلَ لوناً؛ بل جعلهما في الأعيان شيئاً واحداً بحيث إذا وُجد هذا اللون فقد وُجد السواد و إذا لم يوجد هذا السواد فلا يمكن أن يُوجد هذا اللون؛ بل عسى إن وجد فيكون لوناً آخر غير السواد. فالسواد و البياض و سائر الأنواع البسيطة لا يمكن أن ينسلخ عنها فصولها الذهنية و تبقى بعد ذلك، سواء قرَّنا بها فصولاً أخرى أو بقيت مجردة من غير افتقار [إلى] ^١ فصل.

و أما الأنواع المركبة فتخالف ذاتياتها ذاتيات الأنواع البسيطة في تغاير الجعلين؛ فإنَّ الحيوان - الذي هو من الأنواع المركبة - لَمَّا شارك النبات في الجسمية و النمو و امتاز عنه بالنفس الحيوانية ^٢، فيكون جعله جسماً نامياً في الخارج غير جعله ذا نفس حيوانية في الخارج؛ ^٣ فإنه يمكن أن يزول عن الحيوان النفس و يبقى بعد زوالها ذلك الجسم بعينه موجوداً. فإنَّ الإنسان و الفرس و سائر الحيوانات تبقى جسميتها بعد الموت؛ فلا جرم يصحَّ أن يقال فيها إنَّ كل واحد جعلَ جسماً فجعلَ حيواناً؛ لأنَّ الذاتي الأعم، و هو الجسم، مغاير للذاتي الأخص، أعني النفس الحيوانية في الخارج؛ و ليست الأنواع البسيطة كذلك، فإنَّ اللونية التي للسواد لو كان لها وجودٌ مغاير لخصوص السواد لأمكن أن نزيل ^٤ عنها خصوصية السواد و نقرن ^٥ بها خصوصية البياض؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

و بيان اللزوم أنَّ اللون لذاته لا يقتضي أن يكون سواداً أو بياضاً؛ و إلا لوجب أن يكون كل لون إما سواداً أو بياضاً و ليس كذا؛ و إذا لم يقتض اللون أن

٢. همة نسخه ها: - إلى.

٤. ت، د: - في الخارج.

٦. د: يقتزن.

١. د: قرنتها فصول / ب: قربانها فصولاً.

٣. د: عنه بالحيوانية.

٥. د: يزول / م: يزيل.

يكون سواداً أو بياضاً أو أمراً مخصوصاً، فلو كان اللون مغايراً لخصوص السواد في الخارج كان لنا استبقاء^١ اللونية مع زوال السواد بخصوصه، ثم نقرن^٢ بها خصوصية البياض؛ كما كان لنا أن نستبقي الهيولى ونزيل عنها صورة مبدلة بصورة أخرى، كما نزيل صورة الهوائية عن هيولاها ونلحق بها صورة المائية؛ وأما بطلان التالي فهو بيّن.

فعلم من هذا التقرير أن النوع البسيط شيء واحد في الأعيان لا تغاير بين ذاتياته^٣ في الخارج ولا لها جعلان؛ وإن كانت ذاتيات الأنواع البسيطة متغايرة في المفهوم العقلي؛ فافهم ذلك!

وأيضاً، لو كان للجنس وجود في الأعيان، غير وجود الفصل، لزم وجود جواهر معاً مترتبة إلى غير النهاية، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وبيان اللزوم أن الجسم المركب من الهيولى والصورة كل واحد من جزئيه جوهراً عند القوم - على ما عرفته - فيكون للجوهرية المقولة عليهما وجود في الهيولى، ويكون للهيولى فصل آخر موجود؛ لأن الجوهر لما كان عندهم جنساً - على ما اشتهر ذلك من أقوالهم - فيكون جنساً للهيولى فتحتاج الهيولى أن تعتاز عن غيرها من الجواهر بفصل، ويكون هذا الفصل جوهراً موجوداً في الأعيان، كما كان الجنس كذلك، لأن^٤ المفروض أن كل ما تركب من الجنس والفصل يكون لجنسه وجود مغاير لوجود الفصل^٥ في الأعيان؛ ثم لا بد وأن يكون فصل الهيولى جوهراً، لأن الهيولى جوهر وفصلها مقوم لها، ومقوم الجواهر جوهر.

وإذا كان فصل الهيولى جوهراً فيجب أن يكون مركباً من جنس - وهو الجوهر - ومن فصل؛ ويكون وجود الجنس مغايراً لوجود الفصل في الأعيان؛ ثم فصل الفصل جوهر موجود في الأعيان فيكون له جنس وفصل متغايران؛

٢. د: يقرون.

٤. د: لا.

٦. د: لوجوده.

٨. ب، م: متغايرين.

١. د: استغناء.

٣. م: ذاتياتها.

٥. ب: يركب.

٧. م: د: فصله.

وهكذا يلزم أن يكون لكل فصل^١ فصل إلى غير النهاية؛ فيلزم وجود جواهر مترتبة غير متناهية موجودة معاً وهو^٢ محال؛ ويلزم أيضاً من ترتب الجواهر في الهيولى - على ما ذكرنا - أن تكون الهيولى مركبة في الأعيان من الجنس والفصل؛ وحينئذ لا يكون بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة فرق؛ فإن الجنس والفصل ليس لكل واحد منهما جعل^٣ مغاير^٤ لجعل^٥ الآخر في الأعيان، بل لهما جعل واحد. و^٥ أمّا المادة والصورة، فلكل واحد منهما جعل غير ما للآخر في الأعيان. فلو لم يكن جنس الهيولى وفصلها^٦ في الخارج شيئاً واحداً متحدّي الجعلين لزم أن يكون الجنس^٧ مادة^٨ والفصل صورة^٩، فيحصل بسبب ذلك في الهيولى تركيب قابلي وصورى؛ فلا تكون بسيطة في الخارج، وقد صرحوا بأنها بسيطة في الأعيان لا تركيب فيها على مذهبهم؛ وهكذا يكون حكم سائر البسائط الجوهرية^{١٠}.

وهذا الوجه فيه^{١١} تساهل؛ فإنك قد عرفت أن الجوهر ليس عمومهُ عموم الأجناس؛ وأن الهيولى والصورة ليس الأمر فيهما على ما ذكرناه^{١٢}؛ وكذلك الأجناس والفصول؛ ولذلك لم يكن هذا الوجه برهانياً.

وأورد الشيخ الإلهي أن هذا المحال - وهو وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية - إنما لزم من جعلنا^{١٣} للجنس وجوداً غير وجود الفصل في الأعيان، وهذا^{١٤} المحذور لازم عند الحكم بأن الجنس والفصل متغايران في الأذهان فقط. وأجاب عنه بأن خطرات الأذهان لاتجب النهاية فيها، فلا تقف عند حد بحيث لا يمكنها التجاوز؛ فإنّ الذهن يتصور^{١٥} أن الأربعة نصف الثمانية وثلث الإثنى عشر وربع الستة عشر، وهكذا يمكنه أن يتصور ويعتبر نسبة الأربعة

- | | |
|--------------------------|-----------------|
| ١. د: فصل. | ٢. د: معاً وهو. |
| ٣. ب: مغايراً. | ٤. د: للجعل. |
| ٥. د: و. | ٦. د: فصلهما. |
| ٧. د: للجنس. | ٨. د: الصورة. |
| ٩. الشارح، صص ٣٦٥ - ٣٦٨. | ١٠. د: فيه. |
| ١١. د: ذكر. | ١٢. د: جعلها. |
| ١٣. د: هو. | ١٤. ن: يتصور. |

إلى ما لا نهاية له من الأعداد، إلا أن الحاصل في أذهاننا من هذه النسبة لا يكون إلا متناهياً؛ فإن ما لا نهاية له يستحيل اجتماعه في الذهن دفعة واحدة.

و النوع الذي فيه جواهر مرتبة^١ غير متناهية، إذا كان كل واحد من تلك الجواهر موجوداً في الأعيان يجب أن يمتاز كل واحد عن الآخر في الخارج بفصل، فيلزم أن تكون موجودة معاً في الخارج؛ هذا إذا كان الامتياز بين تلك الجواهر في الخارج؛ فإن كان^٢ الامتياز بينها^٣ في الذهن فلا يلزم من ذلك أن تكون متميزة في الذهن موجودة معاً فيه^٤. فإن إحاطة الذهن بما لا نهاية له^٥ بمعنى أنها موجودة معاً فيه^٦ على سبيل التفصيل^٧ محال؛ بل لا يتميز في الذهن منها ولا يحصل إلا ما خطر فيه. وأما الذي لم يخطر فيه فلا يكون له ماهية ذهنية، لأن الماهية الذهنية^٨ ما كان لها وجود في الذهن؛ فما لا وجود لها فيه ولا تمييز، فلا تكون ذهنية، أي لا ينتهي إخطارها في الذهن إلى حد لا يمكن إخطار غيرها فيه. وهذا المفهوم من اللانهاية التي بحسب الذهن ليس بممتنع، كما امتنع بالمعنى المذكور في الخارج؛ على أن اللانهاية لها^٩ مفهوم آخر ليس بممتنع أيضاً، وهو أن يحصل في الذهن مفهوم اللانهاية من حيث هو ذلك المفهوم من غير اعتبار أنه في الخارج أو في غيره. ولأذهاننا قوة على تصور مفهوم اللانهاية من حيث هو^{١٠} كذلك، وإلا لم نتمكن من الحكم بسلبه^{١١} عن شيء آخر، لأن التصديق يجب أن يسبقه تصور المحكوم عليه والمحكوم به ونفس الحكم. وليس الحكم بأن الجنس والفصل جعلهما واحد^{١٢} مخالفاً^{١٣} لما ذكره المعلم الأول؛ فإن مراد المعلم بقوله: إن وجود الجنس مفاير لوجود الفصل، المفايرة الذهنية^{١٤} لا المفايرة الخارجية، وقد صرح هذا الفاضل بذلك لما فرق

١. د: - كان.

٢. ن: معاقبة.

٣. ن: معاقبة.

٤. م: الذهنية.

٥. د: - هو.

٦. ن: واحداً.

٧. د: - المفايرة الذهنية.

٨. م: مترتبة

٩. د: بينهما.

١٠. د: - له.

١١. د: + فيه.

١٢. ن: له.

١٣. د: على سلبه.

١٤. ن: مخالف.

بين الجنس و المادة، فقال^١: إنَّ الجنس ليس له جعل غير جعل الفصل، بل جعلهما جعل واحد^٢ و ذلك عبارة عن اتحاد وجوديهما؛ و أمَّا المادة فإنَّ^٣ لها جعلاً غير جعل الصورة، و ذلك يدل على تغاير وجوديهما.
و أمَّا البرهان الذي يستدل به من يقول: إنَّه لا تغاير بين الجنس و الفصل في الأعيان، فهو هذا:

لو كان للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج لكان كل واحد من السواد و البياض و غيرهما من الألوان مركباً في الأعيان من اللونيه، التي هي الجنس، و من أمر آخر هو الفصل؛ فكل واحد منهما عند الانفراد إمَّا أن يكون محسوساً أو لا يكون؛ فإنَّ^٤ كانا غير محسوسين، فعند الاجتماع إن لم يحصل هناك هيئة محسوسة لم يكن السواد و البياض و غيرهما من الألوان محسوساً؛ و إن حصل هناك هيئة محسوسة كانت زائدة على الجنس و الفصل، فلا تكون الهيئة السوادية أو غيرها متقومة بهما، هذا خلف.

و إن كان أحدهما محسوساً دون الآخر، فعند انضمام الآخر إليه إن حصل هناك هيئة أخرى محسوسة و جب إحساسنا بمحسوسين مختلفين و ليس كذا؛ و إن لم يحصل هناك هيئة أخرى محسوسة كان المحسوس هو الجنس الذي هو اللون دون الفصل؛ فلا يكون السواد المحسوس مركباً من الجنس و الفصل في الخارج، بل يكون عبارة عن الجنس الذي هو اللون فقط، و ليس كذا.

و أمَّا إذا كان كل واحد من الجنس و الفصل عند الانفراد محسوساً، فعند الاجتماع إمَّا أن يبقى كذلك أو لا؛ فإن بقي كذلك لزم أن يكون إحساسنا^٥ بمحسوسين و ليس كذا؛ و إن لم يبق محسوسين عند الاجتماع كما كانا عند الانفراد؛ فإمَّا أن يكون المحسوس أحدهما أو لا يحس شيء^٦ منهما؛ فإن كان

٢. ن: جعلاً واحداً.

٤. د: و إن.

٦. د، ب: بشيء.

١. د: فيقال.

٣. د: و إن.

٥. د، م: إحساساً.

المحسوس أحدهما فقط عاد ما ذكرناه من المحال^١؛ وإن لم يكن شيء منهما محسوساً، فإن لم يحصل باجتماعهما^٢ هيئة محسوسة كان السواد المحسوس غير محسوس؛ وإن حصلت هيئة محسوسة مع كون الجنس و الفصل غير محسوسين عند الاجتماع لم تكن الهيئة المحسوسة نفس^٣ مجموعهما، إذ^٤ المجموع عبارة عن الجنس و الفصل و قد فرضناهما غير محسوسين، فيكون المجموع المركب منهما لا محالة غير محسوس و تكون الهيئة المحسوسة خارجة عنهما؛ فلا يكونان مؤمّنين لتلك الهيئة المحسوسة مع تركيبها^٥ منهما، هذا خلف.

فالحق أنّ السواد و البياض و كل واحد من سائر الألوان بسيط واحد في الأعيان^٦ لا تركيب فيه في الخارج بحيث يكون في ذات كل واحد منهما لونية مطابقة للونية الآخر في الحس؛ وإن كانت لونية أحدهما مطابقة للآخر في العقل؛ إذ لولا المطابقة العقلية لامتنع أن تكون اللونية جنساً، وإذا كانت المطابقة ذهنية فلا تكون اللونية في الأعيان موجودة مع شيء آخر بحيث يكون هناك جعلان، بل الذي جعل السواد لوناً هو الذي جعل اللون سواداً^٧.

و أمّا الأنواع المركبة فبخلاف هذا؛ فإن جعل كل ذاتي يخالف جعل الذاتي الآخر في الأعيان؛ فإنّ النبات و الحيوان لما اشتركا^٨ في ذاتي أعم هي^٩ الجسمية، و هي جنس لهما، فامتياز كل واحد منهما عن الآخر بالنفس النباتية و الحيوانية و هما الفصلان؛ و جعل كل واحد منهما مغاير لجعل الجسم الذي به الاشتراك. فقد ظهر لك الفرق بين الأنواع البسيطة و المركبة و ذاتيات كل واحد من النوعين؛ فالسواد و غيره من الألوان لا جزء له في الخارج لا جنسي و لا فصلي، لا مجهول^{١٠} - كما هو مذهب المشائين - و لا غير مجهول؛ بل السواد

١. م: - من المحال.

٢. ب: - نفس.

٣. ن: تركيبه.

٤. الشارع، صص ٣٦٧ - ٣٦٨.

٥. اجتماعهما.

٦. ن: إذا.

٧. م: الأذهان.

٨. ن: اشتركت.

٩. م: و هي.

١٠. م: كل.

شيء واحد معلوم كما هو محسوس والمحسوسات - كما عرفت - من حيث هي محسوسة تصورها من الأمور الفطرية التي لا تفتقر إلى تعريف^١.

وأما من عرّف السواد بأنه «لون جامع للبصر»، والبياض بأنه «لون مفرّق للبصر»، فقد عرّف الشيء بما هو أخفى منه؛ فإنّ السواد والبياض وسائر المحسوسات والمشاهدات هي المبادئ التي تنتهي إليها الفطريات^٢، فلا ينبغي أن تعرّف بشيء؛ فجميع الأجناس والفصول والأنواع البسيطة إنما تؤخذ^٣ باعتبار جهة عقلية اعتبارية.

فإن قلت: ذاتيات الأنواع البسيطة من الأجناس والفصول مستكثرة في الذهن متغايرة فيه، فكيف يطابقها من الموجودات الخارجيه شيء واحد؛ فإنّ السواد في الخارج شيء واحد بسيط وله ذاتيات ذهنية كاللونية وفصلها وهما متغايران في الذهن ومع ذلك يطابقان السواد الخارجي الواحد؟ وكيف^٤ يكون الشيء الواحد مطابقاً للأمور الكثيرة؟.

وقد يتقرر^٥ هذا السؤال على وجه آخر: وذلك بأن يقال إنّ الحاصل في الذهن إن لم يطابقه معاً^٦ في الخارج شيء كان جهلاً؛ فإنّ الجهل عبارة عن حصول صورة في الذهن غير مطابقة لما في الخارج؛ وإن طابقه معاً في الخارج شيء واحد كانت الأمور المتغايرة في الذهن المتكثرة فيه مطابقة لشيء واحد عيني لا تركيب فيه، وذلك محال؛ فلا بد وأن يكون الأمر الخارجي فيه تركيب مطابق للتركيب الذهني، وحينئذ يلزم أن تكون اللونية وفصلها بل ذاتيات جميع الأنواع البسيطة وكذلك الوجود والوجوب والإمكان والوحدة وغير ذلك أموراً زائدة حتى^٧ الماهيات المضافة^٨ إليها في الأعيان، فتكون موجودة^٩ في الخارج.

١. الشارع، صص ٣٦٨ - ٣٦٩.

٢. د: النظريات.

٣. د: ب: يوجد.

٤. د: فكيف.

٥. د: يقرر.

٦. د: ب: عما.

٧. د: ب: على.

٨. د: المضاف.

٩. د: موجود.

و الجواب عن هذا السؤال على التقدير الأول، إنك قد عرفت في أول هذا الفصل كيفية مطابقة الشيء الواحد الخارجي للأمور المتكثرة في الذهن المتغايرة فيه؛ فإنَّ المقدار الأطول و الأقصر المذكورين كل واحد منهما في الخارج شيء واحد و هو مركب من جهة الذهن من المقدار المطلق و من ثلاثة أذرع أو ذراعين اللذين يعمَّان كل ما هو من نوعهما و من المقدار المخصوص المعين؛ فإذا قلنا إنَّ المقدار الخارجي الذي هو ثلاثة أذرع مثلاً أو ذراعان مطابق لما في الذهن من الأمور المتكثرة التي هي ثلاثة اعتبارات لانعني به المطابقة من جميع الوجوه، و إلا لزم أن يكون البسيط الذي هو مركب في الذهن فقط مركباً في الخارج أيضاً؛ فلا يكون البسيط بسيطاً، هذا خلف.

و يلزم من ذلك أيضاً أن يكون المثال الذي أخذناه من ' الجواهر القائمة بنفسه في الخارج قائماً بنفسه في الذهن؛ فلا يكون المثال ذهنياً محضاً و قد فرضناه كذلك هذا خلف؛ فالمطابقة الواردة في كلام الحكماء هاهنا المراد بها المطابقة من بعض الوجوه لا غير.

و أما الجواب عن هذا^١ السؤال على التقرير الثاني، فلانسلم أنَّ الحاصل في الذهن إذا كان غير مطابق لما في الخارج يكون جهلاً؛ و ذلك لأنَّ^٢ الجهل إما أن يكون بسيطاً و هو عدم العلم و لا تعلُّق له بما نحن فيه؛ وإما أن يكون مركباً و هو الذي أخذ الصورة في الذهن على أنَّها مطابقة لما في الخارج، مع أنَّها لا تكون مطابقة لذلك الشيء؛ و لا يلزم من ذلك أن تكون الصورة الذهنية الغير المطابقة لما في الخارج جهلاً، بل الأشياء التي تحصل في الذهن قد تكون أمثلة لما في الخارج فيجب أن تكون مطابقة له، و قد يكون وجودها الذهني في حكم الوجود الخارجي الذي لغيرها؛ و لا يشترط في هذا القسم المطابقة من^٣ جميع الوجوه.

و الأبيض و الأسود و أمثالهما لما كان عبارة عن ما قام به البياض و

١. م. ٢. ب. - هذا.

٢. د. - في.

٣. م. ١. في.

٤. د. - لأن.

السواد^١ لم يدخل في مفهومه الجوهرية و العرضية و الجسمية؛ لكن نعلم من خارج أن الأبيض و الأسود لا يكونان إلا جسمين، لا من مفهوم الأبيض و الأسود حتى لو أمكن قيامهما بغير الجسم لقليل على ذلك الشيء أنه أسود أو أبيض.

و يجب أن تعلم أن^٢ الأنواع التي لا يمتنع التكثر فيها، كالعدد و الأشكال المثلثة و المربعة و الخمسة و المسدسة^٣ و هلم جزءاً إلى ما لانهاية له، و كذلك النفوس الناطقة، فإن هذه الأقسام الثلاثة و إن كان الواقع منها غير متناه يبقى من أعدادها شيء لا يقع سواء كان ذلك الشيء بصدد الوقوع في الزمان المستقبل أو لم يكن كذلك^٤.

و هذا الفصل كله من المباحث المهمة الحكيمة و الأسرار النفيسة العقلية التي يجب على الطالب المحقق إتقانها و فهم معانيها؛ فإن بها تنحل الشبهات و الشكوك و تنقرر الحكمة في الأذهان و النفوس.

[الموجود ينقسم إلى قارّ الذات و غير قارّها]

و اعلم^٥ أن الموجود ينقسم إلى قارّ الذات و غير قارّها. و يخرجون من هذا التقسيم أبحاث «الحركة» في العلم الكلي، و قد غلط جماعة بسبب الحركة التي لا يمكن بقاؤها زمانين، فحكموا أن جميع الهيئات لا يمكن بقاؤها زمانين^٦. و قد زيفنا حجتهم في المغالطات فلا حاجة إلى إعادتها^٧.

ثم إذا كان السواد و البياض و الحلاوة غير ثابتة فيكون كل واحد منها نفس الحركة فيكون غير نفسه؛ ثم الهيئات على تقدير عدم بقائها زمانين، تبقى زماناً واحداً^٨، و قد عرفت أن الزمان ينقسم إلى غير النهاية ليس^٩ له جزء

١. د: + إن. ٢. ب: - أن.

٣. ب: المثلثية (همجنين در بقیه).

٤. بیشتر مطالب تکرار گذشته است و منبع و مأخذ آن نقل شد.

٥. د: م: فاعلم. ٦. الشارع، ص ٣٧١.

٧. رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٤٦٦. ٨. ب: واحدة.

٩. د: شيء.

لا يتجزى فيجب أن يستمر بقاؤه أكثر من زمانين، لانقسامه إلى أجزاء زمانية غير متناهية.

و أيضاً، إذا كانت ماهية السواد والبياض وغيرهما ممكنة، فلاتصير ممتنعة بعد الوجود، فيجب أن تبقى ممكنة في ذاتها؛ وإذا كان الزمان الأول كالزمان الثاني بالنسبة إلى ثبات الهيئة فيكون إمكان ثباته في الزمان الثاني كإمكان ثباته^١ في الثاني، وإلا لزم^٢ أن يمتنع لذاته بعد أن كان ممكناً وذلك محال^٣.

[الموجود ينقسم إلى ما يمكن عليه التناهي وإلى ما لا يمكن]

و الموجود ينقسم إلى ما يمكن عليه التناهي وإلى ما لا يمكن؛ ويخرجون من هذا التقسيم أبحاث تناهي الأبعاد و آثار القوى التي في العلم الكلي^٤.

[الموجود ينقسم إلى ما يمكن تجزئته وإلى ما لا يمكن]

و أيضاً الموجود ينقسم إلى ما يمكن تجزئته وإلى ما لا يمكن؛ ويخرجون من هذا التقسيم أبحاثاً تتعلق بالنفس والجوهر الفرد وغير ذلك وقد مرّ بيانه^٥.

[الموجود ينقسم إلى ما يصح أن يكون جزءاً لحقيقة أخرى

و إلى ما ليس كذلك]

و أيضاً الموجود ينقسم إلى ما يصح أن يكون جزءاً لحقيقة أخرى وإلى ما ليس كذلك.

١. د: إلى بيان الهيئة ... إمكان بيانه ... كإمكان بيانه.

٢. د: في الأول وإلا يلزم. ٣. الشارع، ص ٣٧١.

٤. الشارع، ص ٣٧٢.

٥. مائة. أين موضوعات در طبيعيات مورد بحث قرار گرفت.

و القسم الأول، هو الذي لا بد و أن يؤخذ^١ مع اعتبار مادي أو صوري^٢ أو جنسي أو فصلي^٣.

و القسم الثاني، هو الذي يكون إما نوعاً بسيطاً أو مركباً أو شخصاً منهما، فإنها لا تصير أجزاء لحقيقة أخرى كالعقل و زيد و الإنسان و السواد؛ و إن كان الأسود من حيث هو أسود يصح أن يكون جزءاً لحقيقة أخرى.

[الموجود ينقسم إلى ما يصحّ عليه الحركة و إلى ما لا يصحّ عليه]

و أيضاً الموجود ينقسم إلى ما يصحّ عليه الحركة كالجسم و إلى ما لا يصحّ عليه.

و هذا القسم إن لم يمكن عليه أصلاً فهو كالعقل الذي لا يمكن عليه^٤ لا بالذات و لا بالعرض، أو يمكن بوجه من الوجوه كالنفس المتحركة في الكيف من هيئة إلى أخرى؛ و أما الصور و الأعراض فلا يمكن حركتها بالذات بل بالعرض، و قد مرّ تقرير هذا^٥.

و أنت^٦ إذا أعطيت تقاسيم الموجود في العلم الكلي حقّها أمكنك أن تأتي على جميع قواعد العلم الطبيعي و الإلهي و الرياضي أيضاً، بحيث تصير العلوم كلها علماً واحداً، إلا أن التفصيل الذي ذكره المعلم الأول و الترتيب أولى و أليق، على ما لا يخفى ذلك على الذكي و الفطن. و هذا آخر ما قصدنا بيانه في العلم الكلي فلنشرع بعد ذلك في العلم الإلهي^٧.

١. د: ب: يوجد. ٢. د: الاعتبار المادي و الصوري.

٣. ب: - أو فصلي.

٤. در الشارع، ص ٣٧٢ عبارات چنین است: «و الثاني ما هو نوع أو شخص منه إما مركب أو بسيط» و این عبارت رساتر است از آنچه در متن آمده است.

٥. ب: لم يمكن عليه ... لا يمكن عليه. ٦. همان، ص ٣٧٣.

٧. م: فانت. ٨. م، د: + يعون الله تعالى و حسن توفيقه.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[الفن الثاني]

[في العلم الإلهي]



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفن الثاني

في العلم الإلهي

و يشتمل على فصول:

الفصل الأول:

في إثبات واجب الوجود وما يليق بجلاله^١

اعلم أنَّ المحققين من الحكماء كالمعلم الأول و أتباعه من القدماء و مِن المتأخرين كالشيخ الرئيس و الشيخ الإلهي ذكروا على إثبات واجب الوجود عدّة براهين و هي متقاربة المعاني.

البرهان الأول^٢: ندعي أنَّه لا بدّ و أن يكون في الموجودات موجود واجب الوجود لذاته؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان كل واحد من تلك الموجودات ممكناً لذاته؛ و التالي باطل فالمعتمد^٣ مثله.

أمّا الملازمة فبيّنةٌ لما مرَّ أنَّ كل موجود إمّا واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته، و إذا لم يكن واجباً فهو ممكن؛ فكل^٤ واحد من تلك الموجودات

١. د. م: بحاله.

٢. التلويحات، المورد الأول في واجب الوجود و ما يليق بجلاله، التلويح الأول، ص ٣٣ و شرح ابن كمونه بر آن. شهرزوري تفصيل مطلب سهروردي را به سه برهان از شرح ابن كمونه برگرفته است.

٣. د: إنه يدعى.

٤. د. م: و كل.

٤. ب: و المقدم.

ممكناً مفتقراً إلى علة؛ فيكون مجموع الممكنات ممكناً مفتقراً إلى علة، لا فتقاره إلى كل واحد من أجزائه التي هي غيره؛ و كل مفتقر إلى الغير ممكن؛ فهذا المجموع ممكن مفتقر إلى غيره؛ و لأنَّ المجموع مفتقر إلى كل واحد من الأجزاء الممكنة و المفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان.

فعلم منا ذكرنا أنَّ مجموع الممكنات ممكن و كل ممكن مفتقر إلى علة تامة؛ ينتج من الأول أنَّ مجموع الممكنات مفتقر إلى علة تامة؛ و تلك العلة يجب أن تكون خارجة عن ذلك المجموع لكون ذلك المجموع بجملته و أجزائه ممكناً؛ فالعلة المؤثرة في المجموع يجب أن تكون مغايرة له و خارجة عنه؛ فتلك العلة لا تخلو إما أن تكون ممكنة أو واجبة؛ فإن كانت ممكنة، واجبٌ أن تكون من جملة الآحاد الداخلة في المجموع، و حينئذ لا تكون خارجة عن المجموع و أجزائه، لكن يجب أن تكون خارجة عنهما؛ فتعيَّن أن تكون العلة التامة للمجموع واجبة الوجود لذاتها و ذلك هو المطلوب^١.

البرهان الثاني^٢ - و هو يرجع إلى البرهان الأول و هو تفصيله - لو لم يكن في جملة الموجودات علة^٣ واجبة الوجود لذاتها لكان كل واحد من تلك الموجودات ممكناً، فيكون المجموع المفتقر إلى كل واحد من الممكنات ممكناً؛ فعلته التامة إما أن تكون نفسه أو ما يكون داخلاً فيه من الأجزاء إما كلها أو بعضها - معيَّناً كان أو غير معيَّن - أو ما يكون خارجاً عنه و عن أجزائه.

لا جائز أن تكون العلة نفس المجموع و إلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه و تأثيره فيه و هو محال؛ و لا جائز أن تكون العلة جملة أجزاء^٤ ذلك المجموع، إذ جملة أجزاء الشيء عبارة عن مجموع ذلك الشيء فيلزم أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه و ذلك محال؛ و لا جائز أن تكون العلة كل واحد من الأجزاء و إلّا لزم أن يكون كل واحد من الأجزاء مؤثراً في نفسه و في كل واحد من الآحاد التي هي

١. المشارع، صص ٢٨٦ - ٢٨٧؛ الخواصات، ص ٢٢ و شرح ابن كموه بر آن.

٢. الخواصات، همان، برهان سوم ابن كموه.

٣. د: عليّة.

٤. ب: خارجة.

٥. د: أجزاء.

علل؛ فإنَّ المؤثر في المجموع يجب أن يكون مؤثراً في كل واحد من أجزائه. وإن كانت العلة بعض الأشياء فسواء كانت معيّنة أو غير معيّنة فهو محال، لكون كل واحد من الأجزاء ممكناً مفتقراً إلى علة، فجميع تلك الأجزاء مفتقرة^١ إلى علة خارجة عن السلسلة الممكنة وإلا لوجب دخولها فيها وليس كذلك؛ ولأنَّ المجموع إذا كان ممكناً فهو مفتقرة بالضرورة إلى علة غير داخلية في المجموع، لأنَّ العلة بهذا التفسير هي التي لا يسبقها علة أخرى وإلا لكانت العلة هي السابقة لا ما هو داخل^٢ في السلسلة الممكنة؛ فإنَّ كل واحد منها لا بد وأن يسبقه علة أخرى وحينئذ لا يكون شيء منها علة على هذا التفسير؛ فوجب أن تكون العلة الخارجة عن المجموع وأجزائه واجبة الوجود لذاتها، وذلك هو المطلوب.

البرهان الثالث^٣: إن كان في الموجودات ما هو واجب الوجود لذاته فقد ثبت المطلوب وإلا فكل واحد منها ممكن الوجود وكل ممكن يفتقر إلى علة تكون موجودة معه في الزمان، إذ لو جاز تقدّمها عليه في الزمان لكان المرجّح حاصلاً بدون الترجيح وذلك محال؛ فعلة الممكن لا بد وأن تكون موجودة معه في الزمان؛ فإن كانت تلك العلة واجبة ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة فتفتقر^٤ إلى علة أخرى؛ ثم تلك العلة إن كانت ممكنة عاد الكلام إليها كما في الأول، و^٥ يلزم إما الدور المستلزم لتقدّم الشيء على نفسه وهو محال، وإما التسلسل المقتضي لوجود علل و معلولات مترتبة موجودة معاً إلى غير النهاية وقد عرفت بطلانه؛ فلا بد من الانتهاء إلى علة واجبة الوجود تنقطع بها السلسلة الغير المتناهية الممتنعة الوجود، وذلك هو المطلوب.

١. د: الأجزاء مفتقرة إلى علة مجموع تلك الأجزاء مفتقرة.

٢. د: داخله. ٣. هان، برهان دوم ابن كموته.

٤. د: -و.

٥. ب: تفتقر.

وأورد أثير الدين الأبهري^١ على ما ذكرناه^٢ بأننا لانسلم أن العلة المؤثرة في المجموع لا بد وأن تكون مؤثرة في كل واحد من أجزائه؛ فإنه يجوز أن تكون العلة المؤثرة في المجموع من حيث هو مجموع ولا تكون مؤثرة في كل جزء من أجزائه، بأن يكون بعض الأجزاء غنياً عن المؤثر أو محتاجاً، لكن لا إلى هذا المؤثر المذكور، بل يكون حاصلاً بمؤثر آخر، فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن؛ لأنه مفتقر إلى الممكن والمفتقر إلى الممكن يجب أن يكون ممكناً فالمجموع المركب من الواجب والممكن ممكن. ثم إن المؤثر في المجموع إنما هو الواجب لذاته ومع ذلك فليس بمؤثر في كل واحد من أجزائه، وإلا لوجب أن يكون مؤثراً في نفسه وذلك محال؛ فهذا مثال^٣ ما يكون بعض أجزاء المجموع مستغنياً عن العلة.

وأما مثال ما يكون بعض الأجزاء حاصلاً بمؤثر آخر، فهو كالسرير الذي يكون بعض أجزائه متقدمة على البعض بالزمان؛ فإن علته التامة ليست علة لكل واحد من أجزائه، وإلا لوجب^٤ الأجزاء بوجوبها وليس كذلك؛ فإن العلة التامة إن كانت موجودة مع الجزء المتقدم الذي هو الخشب، يلزم^٥ تأخر المعلول عن العلة^٦ التامة وذلك محال؛ وإن كانت موجودة مع الجزء المتأخر الذي هو الصورة لزم تقدم المعلول على علته التامة، وذلك أيضاً محال.

ثم أورد على نفسه سؤالاً، وذلك أننا ما ادعينا أن العلة المؤثرة في المجموع لا بد وأن تكون مؤثرة في كل واحد من أجزائه مطلقاً، بل مرادنا أن العلة المؤثرة في مجموع الممكنات^٧ لا بد وأن يكون مؤثراً في كل واحد من أجزائه؛ فلا يرد علينا المجموع المركب من الواجب والممكن، إذ لا يصدق عليه

١. نقل مسخن إبهري نیز از ابن کمونه است: «و شكك الإمام أثير الدين الأبهري رحمه الله ...» وأما ابن مسخن إبهري در كتاب ستهي الأفكار في إبانة الأسرار الو، ص ٣٠٦-٣٠٧ آمده است. نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مجموعه شماره ٢٧٥٢، صص ٢١٣-٣٥٨.

٢. ن: أمثال.

٣. د: على ما ذكرناه.

٤. د، م، ب: لزوم.

٥. د: لوجب.

٦. د: الممكنات.

٧. د: علة.

٨. د: من أجزائه.

أنه مجموع الممكنات.

ثم إنه أجاب^١ عن هذا السؤال أن قولكم: «نحن ندّعي أن المؤثر في مجموع الممكنات لابد وأن يكون مؤثراً في كل واحد من أجزائه»، ليس ذلك ببيّن^٢، بل ذلك ممّا يحتاج إلى البيان.

ثم إنه قرّر^٣ البرهان على وجه آخر فقال^٤: المجموع المركب من آحاد كيف كان، لابد له من علة تامة؛ فعلته التامة لايجوز أن تكون نفس المجموع، لامتناع تقدّم الشيء على نفسه؛ ولا جزءاً من الأجزاء الداخلة فيه وإلا لما كان المجموع متوقفاً على غير ذلك الجزء من باقي الآحاد، ولا شيء من العلة التامة كذلك.

وإذا امتنع أن تكون العلة التامة للمجموع^٥ نفسه، أو جزءاً من أجزائه، بقي أن تكون العلة إما خارجة عن ذلك المجموع، أو مركبة من الداخل والخارج؛ وعلى كل واحد من التقديرين، يلزم ثبوت موجود واجب الوجود لذاته، وذلك هو المطلوب.

وأورد^٦ على هذا مستفسراً^٧ بأنكم ماذا تريدون بالعلة التامة؟ إن أردتم بها مجموع الأمور التي يفتقر المجموع إلى كل واحد منها، فلم قلتم إن نفس المجموع ليس بعلة تامة بهذا^٨ المعنى؟ وإن أردتم بها ما يكون مؤثراً في وجود المجموع لكن بشرط وجود غيره فلم قلتم إن العلة التامة بهذا المعنى لا يكون المعلول متوقفاً على غيره؟ ألا ترى أن المجموع المركب من الواجب والممكن كيف يحتاج إلى علة وتلك العلة لايجوز أن تكون المجموع؛ ولا خارجة عنه بل يجب أن تكون داخلة فيه ومع ذلك فالمعلول متوقف على غيره؟

١. ایراد و پاسخ از ابهری است به نقل ابن کمونه.

٢. د، م: بیّنأ. ٣. د: أقر.

٤. مقصود ابهری است به نقل ابن کمونه و شرح و تفصیل شهرزوری.

٥. د، م، ب: المجموع. ٦. یعنی اثیر الدین ابهری.

٧. مستشمرأ. ٨. د: لیست بعلة بهذا.

٩. د: العلة.

والجواب^١ أن المجموع المركّب إذا كان تركيبه^٢ عن آحاد ممكنة فلا بد^٣ أن تكون العلة التامة لذلك المجموع علة مؤثرة في كل واحد من آحاد ذلك المجموع، وإلا لزم أن يكون بعض الآحاد^٤ الذي لا تؤثر فيه علة المجموع إما أن يكون مستغنياً عن العلة بالكمالية فلا يكون ممكناً وقد فرضناه كذلك، هذا خلف؛ وإما أن تكون له علة مؤثرة غير علة المجموع؛ وتلك العلة إن كانت واجبة ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة فعند قطع النظر عن تلك العلة لا يكون ذلك البعض من الآحاد حاصلاً، فلا يمكن حصول المجموع؛ ويلزم حينئذ أن تكون العلة التامة غير تامة لتخلّف المعلول عنها. فعلم أن الآحاد إن كان فيها واجب الوجود ثبت المطلوب، وإن كانت الآحاد كلها ممكنة فعلة المجموع يلزم أن تكون علة لكل واحد من تلك الآحاد؛ ولزم على كل تقدير إثبات وجود واجب الوجود^٥ لذاته. ومن هذا يعلم أن السرير الذي له أجزاء ممكنة، فعلة المجموع متى كانت تامة كانت علة لكل واحد، فيجب تقدّم تلك العلة على كل واحد من الأجزاء.

وأما المجموع المركّب من الواجب والممكن، فليس كلامنا في هذا المجموع الاعتباري؛ وإنما المقصود إثبات واجب الوجود؛ فإن كان هناك مجموع مركّب من الواجب والممكن ثبت مطلوبنا، وإن لم يكن هناك واجب كان الجميع ممكناً فيحتاج إلى علة؛ وتلك العلة على ما ذكرنا يجب أن تكون علة لكل واحد من الأجزاء، ويلزم على كل تقدير إثبات واجب الوجود على التفصيل المذكور في البرهان.

وأما ما ذكره بعض المتأخّرين أنه يجوز أن يكون في الوجود جمل غير

١. د. م. فالجواب. ظاهراً أين جواب ابن كموته است كه گفته است: «و أنا فقد أجبت عن هذا في جواب الشكوك التي أورده الإمام العلامة نجم الدين الدويراني [الدبيران صحيح است] رحمه الله على كتاب المعالم».

٢. ب. تركيبه.

٣. د. م. - ذلك.

٤. د. م. - و.

٥. ب. + واحد.

٥. د. الآحاد و.

٦. د. - الوجود.

متناهية و يكون كل واحد منها مشتملة على موجودات ممكنة غير متناهية.
و جوابه^١: أننا قد أقمنا البرهان قبل هذا على أن كل جملة مؤلفة من علل و معلولات - كان ترتيبها طبيعياً أو وضعياً - فإنه يجب فيها النهاية؛ و الجمل التي جوزوا^٢ أن يكون كل واحد منها غير متناهية لابد و أن يكون تأليفها من علل و معلولات على الوجه الذي ذكرناه؛ و إلا لاستحال وجودها، فيجب لا محالة تنانيتها؛ فنتتهي إلى الواجب لذاته - جلّت عظمته و عزّت قدرته و علّت كلمته - رغماً لآناف الجاحدين من المتقدمين و المُدْبِذِينَ الحائرين^٣ من المتأخرين. و سيجيء في ترتيب الوجود له تنمة.

[طرق أخرى في إثبات الواجب لذاته تتعلق بالأجسام و الحركة و النفس]

و قد استدل الحكماء - رضي الله عنهم - على إثبات الواجب لذاته بطرق^٤ أخرى تتعلق بالأجسام و الحركة:
الطريق الأول^٥: إن الأجسام منقسمة إلى أجزاء و كل ما له أجزاء فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه الذي هو غيره؛ فكل جسم فهو مفتقر إلى غيره، و المفتقر إلى الغير ممكن، فكل جسم ممكن.
و لأن الأجسام مؤلفة من الهيولي و الصورة، فتفتقر إلى كل واحد منهما، و كل واحد منهما غيره؛ و كل مفتقر إلى الغير ممكن، فالجسم ممكن.
و أيضاً، الأجسام تفتقر إلى جهات هي غيرها؛ و كل ما افتقر في وجوده إلى غيره فهو ممكن؛ فالأجسام ممكنة فتفتقر إلى علة؛ و تلك العلة لا تكون جسماً - لما سيأتي أن الجسم لا يكون علة لجسم آخر - و لا جسمانياً و إلا لزم الدور.

١. «فجوابه» مناسب تر است.

٢. ن، م: جوز.

٣. ب: الجائرين.

٤. ب: بطريق.

٥. الشارح، ص ٢٨٨. شهرزوري اثبات واجب از طريق اجسام را تفصيل داده و به سه طريق تبیین کرده است.

فعلّة العالم الجسماني أمر روحاني إن كان واجب الوجود ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود فيفتقر إلى علة؛ ويلزم حينئذ أحد الأمرين: إما أن يدور الافتقار أو يتسلسل، وكل واحد منهما باطل؛ فلا بد من الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

الطريق الثاني: الأجسام مشتركة في الجسمية، فالامتياز بينها إنما هو بالصفات؛ واختصاص بعضها ببعض الأجسام إن لم يكن لعلّة كان ذلك الاختصاص بالبعض دون البعض ترجيحاً من غير مرجح، وذلك محال؛ وإن كان الاختصاص لعلّة، فإن كانت العلة نفس الجسمية فلا تكون تلك الصفة مختصةً بالبعض دون البعض الآخر، بل كانت الصفة التي بها الامتياز لازمةً لكل جسم، فلا تكون الصفة المميّزة مميّزة^١، هذا خلف.

وإن كانت العلة خارجة، فإن كانت واجبة ثبت المطلوب^٢، وإن كانت ممكنة فلا بد من الانتهاء إلى علة واجبة الوجود لذاتها، لئلا يلزم الدور أو التسلسل المحالان^٣، وذلك هو المطلوب.

الطريق الثالث: النطفة إن كانت متشابهة الأجزاء^٤، فعلتها إن كانت جسمانية لزم أن يكون الحيوان المتولد من النطفة على شكل الكرة، وإلا لزم أن تختلف آثار القوة الواحدة في المادة الواحدة، وذلك محال.

وإن كانت العلة روحانية، فإن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب؛ وإن كانت ممكنة وجب انتهاؤها إلى علة واجبة الوجود لذاتها، إما من^٥ بطلان كل واحد من الدور والتسلسل.

وإن لم تكن الأجزاء متشابهة فيكون كل واحد من أجزائها متشابهاً؛ فإن كانت العلة التي للأجزاء جسمانية وجب حصول أنواع الحيوانات^٦ على أشكال كرات مضمومة بعضها إلى بعض وذلك مخالف لما عليه الوجود؛ وإن كانت

٢. ب: - المطلوب.

٤. ن: - الأجزاء.

٦. د: حصول النوع.

١. ن: - مميّزة.

٢. ب: المحالات.

٥. د: في.

روحانية وجب انتهاؤها إلى موجود واجب الوجود لذاته، لبطلان الدور و التسلسل، وذلك هو المطلوب.

الطريق الرابع^١ يتعلق بالحركة^٢

اعلم أن الحركة ليست علتها نفس الجسمية وإلا لدامت بدوامه، فكان كل جسم متحركاً، وليس كذا؛ وللزم^٣ أن تكون الحركات متفقة غير مختلفة، لاتفاق الأجسام في الجسمية و تشابه المعلول عند تشابه العلة؛ فيجب أن يكون للحركة علة غير الجسمية؛ فإن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة فتنتهي إلى الواجب لذاته، على ما ذكرنا غير مرة.

الطريقة الخامسة تتعلق بالنفس

قد علمت^٤ أن النفس الناطقة حادثة مع حدوث البدن فتكون ممكنة محتاجة إلى علة ولا يجوز أن تكون علتها الجسم فإن الشيء لا يفيد وجود ما هو أشرف منه؛ فعلتها إن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب؛ وإن كانت ممكنة فتنتهي إلى الواجب لذاته لما عرفت غير مرة؛ فثبت بما ذكرنا من البراهين و الأدلة إثبات موجود واجب الوجود لذاته.

في^٥ أن ماهية الواجب نفس إنسيته

الذي يليق بجلال الواجب لذاته و عظمته بعد إثبات وجوب وجوده هو^٦ أن لا يكون وجوده^٧ زائداً على ماهيته بحيث يكون له ماهية^٨ وجود، بل ماهيته هي نفس الوجود المجرد الذي لا يكون عارضاً للماهيات. و الحكماء يعبرون عن ذلك المعنى بأن ماهيته نفس إنسيته؛ و الذي ذكره الشيخ أبو علي^٩ في تقريره^{١٠} أن

١. الشارح، صص ٣٨٨ - ٣٨٩.

٢. د: علمنا.

٣. ن: وجود وجوبه / ن: ب: هو.

٤. د، م: - أبو علي.

٥. ٣٤، با شرح ابن كموه و شرح و تفصيل شهرزوري.

١. ب: السابح.

٢. د: يلزم.

٣. د، م: فصل في

٤. م: - وجوده.

٥. ٣٤، با شرح ابن كموه و شرح و تفصيل شهرزوري.

وجوده لو كان زائداً على ماهيته لزم أن يكون محتاجاً إلى تلك الماهية و المحتاج إلى الشيء يكون لا محالة ممكناً لذاته، فيكون الوجود الواجبي ممكناً محتاجاً إلى علة؛ و تلك العلة المؤثرة في ذلك الوجود إما أن تكون نفس تلك الماهية أو غيرها؛ فإن كان الأول لزم أن تكون الماهية متقدمة على وجود نفسها بالوجود، فتكون الماهية قبل الوجود موجودة؛ فالوجود المتقدم إما أن يكون نفس الوجود الذي فرضناه زائداً على ماهية الواجب أو غيره؛ فإن كان نفسه لزم أن يكون الشيء متقدماً على نفسه و ذلك محال؛ وإن كان غيره فيعود الكلام إليه غير واقف عند بعضها؛ وإلا للزم^١ تقدم الشيء على نفسه، فيلزم أن يكون للشيء وجودات مترتبة غير متناهية موجودة معاً، و ذلك محال. و لا ينتقض هذا بالماهية الممكنة القابلة للوجود، فإنها و إن كان لها وجود فهي غير متقدمة على ذلك الوجود بالوجود لكونها، غير مؤثرة فيه.

و أما العلة المؤثرة في الوجود فيجب تقدمها على الوجود بالوجود؛ فعلم من هذا أن الماهية لا يجوز أن تكون علة^٢ لوجود نفسها و إن كان يجوز أن تكون علة لبعض صفاتها و عوارضها؛ فإن ماهية المثلث علة لزواياه الثلاث، كما مرّ تقريره.

و أما إذا كانت العلة المؤثرة في ذلك الوجود غير تلك^٣ الماهية، لزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً في وجوده إلى الغير؛ فلا يكون الواجب لذاته واجباً لذاته هذا خلف.

ثم الوجود إذا كان زائداً على الماهية، يكون صفةً لتلك الماهية عرضياً لها فلا يكون ذلك الوجود واجباً؛ فإنك^٤ قد عرفت أن كل عرضي ممكن؛ فقد تبين أن ما وجوده زائد على ماهيته مغاير لها ممكن.

و أما الشيخ الإلهي^٥ فقد أورد على قولهم: لو كان وجود الواجب زائداً على

٢. ب: + الوجود.

١. د، م: لزم.

٤. ش: قابل.

٣. م: - تلك.

٥. التعليقات، ص ٢٤، با شرح ابن كونه و شرح و تفصيل شهرزوري.

ماهيته و كانت الماهية علة للوجود لزم تقدّم الماهية بالوجود على الوجود؛ و ذلك محال لوجهين:

الأول: إنّ وجود الممكنات زائد على ماهياتها عندكم، فيكون وجودها محمولاً عليها عرضياً لها؛ و كل عرضي لابد و أن يتأخّر وجوده عن وجود الماهية، فيكون للوجود^١ في الأعيان هوية مغايرة لهوية الماهية الحالة فيها؛ و هوية الحال الذي هو الوجود محتاج إلى هوية المحلّ الذي هو الماهية، فيجب تقدم الماهية بالوجود على الوجود؛ فيكون للماهية وجود غير الوجود الذي كان حالاً فيها، و يلزم من ذلك أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها، و ذلك محال. فلا فرق في لزوم هذا المحال بين الوجود الواجب و الوجود الممكن.

الوجه الثاني: إنك قد عرفت في مباحث الاعتبارات الذهنية أنّ الوجود لا يزيد على الماهيات في الأعيان و إنّما يزيد عليها في الأذهان فقط؛ و إذا كان كذلك فلا يكون للوجود هوية في الأعيان تُغاير الماهية العينية، فلا يحتاج إلى علة مؤثرة فيه؛ فلا يكون الوجود في الماهيات الممكنة متقدماً عليها في الأعيان.

فالحق أنّ الذي من العلة الفاعلية^٢ إنّما هو نفس الماهيات لا وجوداتها العينية على ما يقولون؛ فبطلت الحجتان المذكورتان في الوجود الواجب. و الوجود^٣ الممكن إذا كان الوجود أمراً اعتبارياً فالوجود لا يزيد في الأعيان على ماهيات الممكنات، و إن جاز أن يكون زائداً عليها في الأذهان. و أمّا الوجود الواجب فقد تبين أنّه لا يجوز أن يزيد على ماهيته في الأعيان.

و أمّا في الأذهان فإنّ الشيخ الإلهي^٤ - رضي الله عنه - استخرج طريقة حسنة لطيفة في أنّ الوجود الواجب لا يجوز أن يفصله الذهن إلى ماهية و وجود، و يجوز ذلك في الماهية الممكنة أن يفصلها العقل إلى ماهية و وجود عام اعتباري بحسب اعتبار العقل لها.

١. ن: الموجود.

٢. د، م: الواجب و الوجود.

٣. الفوائد، ص ٣٤: «و أقول بطريق عرشي...» با شرح ابن كموته و تفصيل شهرزوري.

٢. ن: الفاعلة.

و أمّا الواجب لذاته فلا يمكن اعتبار ذلك فيه؛ فماهيته في العقل ليس إلّا الوجود الخاص المشخص.

و برهان ذلك على الوجه الإجمالي، أنّ الواجب لذاته لو جاز أن ينقسم في الذهن إلى ماهية و وجود لوجب أن تكون له ماهية كلية؛ و الماهية الكلية على ما عرفت لا تمنع لذاتها أن تكون لها جزئيات كثيرة غير متناهية، و إن جاز أن يمتنع تكثرها بسبب من خارج؛ فتلك الجزئيات الغير المتناهية لا يجب وجود شيء منها لنفس الماهية الكلية، لأنّ نسبة جميع الجزئيات إليها نسبة واحدة على السواء؛ فلو وجب وجود شيء منها دون ما عداه لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجح، و ذلك محال؛ و إذا لم يجب وجود شيء من جزئيات الماهية الواجب لذاته لنفس^٢ الماهية يلزم^٣ أن لا يكون الواجب لذاته واجباً لنفس ماهيته، و ذلك محال.

و أمّا تقرير هذا البرهان على الوجه التفصيلي، فهو أن يقال: إنّ الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته، لا تخلو تلك^٤ الماهية إمّا أن تكون ممتنعة أو ممكنة أو واجبة:

فإن كانت ممتنعة الوجود لذاتها وجب أن يمتنع وجود شيء من جزئياتها؛ و إن فرض وجود بعضها فلا يمتنع وجود الباقي ممّا لم يقع من الجزئيات المعقولة لذلك الكلي لنفس ماهيتها^٥، و إلّا لمّا أمكن وجود ذلك البعض المساوي لها في تمام الماهية؛ فإذا امتنع بعض الجزئيات لماهية وجب امتناع الباقي منها؛ و حينئذ لا يمكن وجود شيء من تلك الجزئيات، و المفروض وقوع شيء منها.

و إذا لم تمتنع تلك الجزئيات على تقدير وقوع بعضها، وجب أن يكون كل

١. م: لا يمتنع. ٢. ب: + الواجب.

٣. م: لزّم. ٤. ش: ذلك.

٥. ان اينجا تا عبارات «بليقة ذكرها الشيخ الإلهي قدس الله نفسه في كتاب المقامات» در ص ٢٥٥، ورق نسخه ش مفقود شده است.

واحد من الجزئيات الغير المتناهية التي^١ لم تقع ممكنة بحسب ماهيتها. فإذا كان الواقع من جزئيات ذلك الكلي واجب الوجود، وكان له ماهية مغايرة للوجود، فيمكننا أن نأخذ تلك الماهية كليةً؛ وحينئذ يمكن أن يوجد لها جزئي آخر لذاتها، فإنه لو لم يمكن وجود ذلك الجزئي لكان إما ممتنعاً أو واجباً^٢.

لا جائز أن يكون وجوده^٣ ممتنعاً وإلا لما أمكن وجود شيء من تلك الجزئيات المشاركة له في تمام الماهية؛ فلا يمكن وجود الجزئي الواجب لذاته وقد فرضناه واقعاً؛ هذا خلف؛ فوجود ذلك الجزئي غير ممتنع.

و لا جائز أن يكون وجود ذلك الجزئي واجباً بحسب الماهية؛ فإن جزئيات الماهية الكلية الغير الواقعة تكون ممكنة بحسب ذاتها؛ وإلا لكانت إما واجبة، أو ممتنعة؛ لا جائز أن تكون واجبة لذاتها، وإلا لوجب وقوعها بالكلية؛ ولا جائز أن تكون ممتنعة لذاتها، وإلا لما وقع ما شاركها في تمام الماهية؛ فعلم أن كل كلي كان بعض جزئياته موجوداً كان ذلك الكلي وكل واحد من جزئياته - سواء كانت واقعة أو غير واقعة - ممكنة؛ وإذا صار بعض جزئيات الماهية الكلية ممكنة يلزم أن يصير الواجب لذاته، ممكن لذاته، وذلك محال.

فقد صرح من هذا أن الواجب لذاته يستحيل أن يكون له ماهية وراء الوجود فلا يمكن أن يفصلها الذهن إلى ماهية ووجود؛ فواجب الوجود هو الوجود المحض المجرد الغير المضاف إلى ماهية.

و اعترض الأثير الأبهري على الشيخ بأن وجود الواجب لو كان مغايراً لماهيته، فإذا أخذنا الماهية كلية كان لها جزئيات عقلية، وتكون نسبتها إلى تلك الجزئيات واحدة، وحينئذ لا يكون الواجب لذاته واجباً لذاته؛ هذا خلف. قال: ونحن نمنع أن تكون النسبة المذكورة واحدة؛ وإنما يلزم ذلك إن لو

١. د: - لم يقع من الجزئيات المعقولة ... من الجزئيات الغير المتناهية التي.

٢. د: م: + لا جائز أن تكون واجبة لذاتها وإلا لوجب وقوعها بالكلية ولا جائز.

٣. د: م: - وجوده.

٤. د: م: - فلا يمكن وجود الجزئي الواجب لذاته ... لما وقع ما شاركها في تمام الماهية.

كان نسبة الماهية إلى الشخص الخارجي كنسبتها^١ إلى الجزئيات العقلية؛ فلم قلت^٢ إن الأمر كذلك؟ لا بد له من برهان.

والجواب أن البرهان هو أن الحقيقة الكلية - نوعية كانت أو غير ذلك - إذا صدق عليها حد أو رسم أو اسم^٣ أو غير ذلك من^٤ المعاني، فإنه يصدق على كل واحد من جزئياتها، سواء كانت خارجية أو عقلية؛ ولو^٥ لم تكن الحقيقة واحدة لما كان يصح ذلك؛ غاية ما في الباب أن الجزئي يزيد على الكلي بعوارض غير داخلة في حقيقة الذات، فتساوي جميع الجزئيات الخارجية والعقلية في الحقيقة النوعية أو غيرها دال على أن نسبة جميع الجزئيات - كيف كانت - إلى ذلك الكلي نسبة واحدة، فاندفع إشكاله.

فواجب الوجود هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم؛ وما عداه فمعه وجوده؛ سواء كان بواسطه أو بغير واسطة. وكلما تكثر مراتب الموجودات بالنزول ضَعُفَ وجودها، كالشمس التي يحصل منها فيما يقابلها نور قوي، ثم يضعف بعد ذلك بحسب تكثر^٦ مراتب العكوس حتى ينتهي إلى مرتبة ليس^٧ فيها شيء من النور أصلاً؛ كما انتهت مراتب الوجود النازل من الواجب إلى مرتبة لا يمكن أن يحصل منها شيء من الوجود. فالوجود الواجبي لغاية كماله وشدته نوريته وقوة لمعانيه يعمتاز عن باقي الموجودات الممكنة بالكمال والنقص. فالكمال في ذاته والنقصان في غيره؛ فوجوده - لكماله^٨ - يستغني عن ماهية يقوم بها. والماهيات الممكنة لتقصها لا يستغني وجودها عن ماهية يقوم بها. ولأن الوجود الواجبي لشدته كماله كان عين ذاته و ذلك امتنع أن يكون أمراً اعتبارياً والماهيات الممكنة لتقصها وضعفها، كان وجودها أمراً اعتبارياً لا وجود له في الأعيان؛ فلذلك كان الوجود

٢. ظاهراً: «فإن قلت» بايد باشد.

٤. ن. - من.

٦. د. ترتب.

٨. د. بكماله.

١. ن. كنسبتها.

٣. د. - أو اسم.

٥. م. فلو.

٧. د. م. + منها.

الواجبي كل الوجود^١ بخلاف الماهيات الممكنة التي يفصلها العقل إلى ماهية و وجود؛ فلا تكون كل^٢ الوجود، بل هي غير الوجود؛ والوجود الذي يضاف إليها ليس هو نفس ذاتها كما كان في الواجب ولا هو داخل فيها، بل هو أمر عارض لها بحسب اعتبار الذهن. فليس الوجود الكامل إلا هو - عز شأنه و تقدست أسماؤه - و سائر الموجودات الممكنة الموجودة عن فيضان وجوده و كماله ناقصة في مرتبة الوجود.

فإن قلت^٣: المحذور الذي لزم من جواز تفصيل الذهن للواجب لذاته إلى أمرين ماهية و وجود من أخذ الماهية كلية لها أفراد غير متناهية لا يجوز أن يكون بعضها واجباً و لا ممتنعاً - بالتقرير الذي مر - فيجب أن يكون ممكناً؛ وإذا كان الجزئي ممكناً لذاته كان كلياً ممكناً أيضاً لذاته؛ و حينئذ يلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته - على ما عرفت - و هربتم من ذلك خوفاً من أن يصير الواجب ممكناً عند تفصيله إلى ماهية و وجود؛ فلا جرم حكمتم أنه الوجود المحض المجرد.

و يلزمكم^٤ مثل ذلك المحذور في نفس الوجود الذي التجأت إليه، و قلتم إنه هو ذات الواجب لذاته.

و تقرير ذلك أن الوجود الذي هو ذات الواجب كلياً فلا بد له من جزئيات عقلية غير متناهية؛ و لا يجوز أن يكون بعض جزئياته الواقعة واجبة و إلا لأمكنك الجزئيات التي لم تقع؛ و لزم أن يكون الواجب لذاته^٥ الواقع ممكناً لذاته، لكون الواجب الواقع مشاركاً للجزئيات الغير الواقعة في تمام الماهية؛ فعلم أن المحذور اللازم في الماهية لازم في نفس الوجود.

و الجواب: هو بإيداء الفرق بين الماهية و الوجود؛ فإن الوجود الواجب لمتا لم يكن أتم منه و لا أكمل، و لذلك لم يكن عارضاً لشيء من الماهيات، بل كان ذلك

١. م. د: تلك.

٢. م. د: و.

٣. الثلويحات، ص ٣٥ با شرح ابن كمونه و تفصيل شهرزوري.

٤. م. د: فيلزمكم.

٥. د: لذاته.

٦. ب: بأنه / د: بدأ.

الوجود المجرد نفس ذات الواجب لذاته، لم يمكن أن يكون له في الذهن جزئيات، فإنه ليس سبب^١ تكثر جزئيات الماهية إلا انضمام أعراض توجب التكثر أو لكونها مختلفة بالكمال والنقص؛ وليس في الوجود^٢ الواجب - الذي هو نفس الماهية - شيء من هذين الأمرين، لكون ذلك الوجود المقدس وجود صرف لاخالط شيئاً من الماهيات، ولا ينضم إليه مميّز^٣ ذاتياً أو عرضياً يوجب تكثر الجزئيات.

وليس في الموجودات ما هو أتمّ منه ولا أكمل، ليتمكن امتياز أحدهما عن الآخر بالكمال والنقص؛ وإن كان امتيازه عن جميع الممكنات بالكمال والنقص. فإنّ الوجود الواجب لمّا كان نفس الذات كان في أعلى مراتب الكمالية و نهاية درجات الاتمّة، و ماعداه من سائر الممكنات فوجوداتها بالنسبة إلى وجوده في غاية النقص و نهاية الضعف، لكونها وجوداً ممكنّاً لا واجباً، فلا بدّ وأن يكون مضافاً إلى الغير و^٤ مخالطاً له.

فالوجود الواجب لا يتصور بوجه من الوجوه أن يكون له جزئي آخر من نوعه؛ ولو فرضنا وقوع هذا الجزئي ذهنياً المستحيل و وقوعه عيناً، فإذا نظرنا إلى ذلك الجزئي لم نجد مغيّراً للأول، بل إذا حقّقنا النظر إليه كان هو الأول بعينه، من غير أن يكون بينهما تفاوت أصلاً، لعدم إمكان الامتياز في صرف الوجود الواجب الذي لا يتصور أن يكون أتمّ منه ولا أكمل.

و كذلك لا يمكن الاختلاف بالشدة والضعف في صرف كل شيء من حيث الصّرفية^٥ للعلة المذكورة.

و أمّا الماهية المعروضة للوجود^٦ في الذهن فإنه يتصور أن يكون لها جزئيات، لأنّها بسبب^٧ قبولها للعرضي الذي هو الوجود، و كونها غير مانعة للشركة، يجب وقوعها تحت مقولة من المقولات الخمس؛ و كل واحد من تلك

١. د: ليست بسبب.

٢. د: وجود.

٣. ن: مميّزاً.

٤. م، د: و لابد.

٥. م، د: -و.

٦. د: الصّرفة.

٧. د: المفروضة للوجود.

٨. ب: سبب.

المقولات فلها جزئيات معلومة بالمشاهدة أو بالاستدلال؛ وجميعها - على ما عرفته - يقبل الأشديه والأضعفية؛ فلا بد^١ وأن تكون مخالطة لغيرها كما في المقولات العرضية، ومفتقرة إلى غيرها من المخصّصات كما في مقولة الجواهر.

فالمقولات وما هو داخل فيها لا بدّ فيها من كثرة؛ بخلاف الوجود الواجب الغير المخالط لشيء من الماهيات؛ فإنّه لكماله وتمامه لا يتصور فيه تكثر ولا يمكن أن يكون له جزئي من نوعه لا ذهنياً ولا عينياً، فلا يكون في الوجود واجبان.

فواجب الوجود هو الوجود المحض المجرد ووجوبه كمالية وجوده، وليس له معنى آخر مغاير^٢ للوجود المحض، ولو كان كذلك للزم أن يكون مركباً وكان متكثرأ، وقد بيّنا امتناع ذلك^٣.

فالوجود المجرد الذي هو عين ذاته بسيطاً واحد لا يتصور فيه تركيب بوجه من الوجوه، فلا اسم له عندنا يليق بكماله وبساطته؛ وله أسماء كثيرة بالنسبة إلى ما يليق بعقولنا وأنهاننا وردت بها الشرائع الإلهية.

دقيقة^٤ ذكرها الشيخ الإلهي - قدس الله نفسه - في كتاب المقاومات^٥ - وهي من النقائس - وهي أنّه لمّا قام البرهان على كون الوجود أمراً اعتبارياً فلا يمكن أن يقال إنّ الواجب الوجود هو نفس الوجود، فإنّه اعتباري وكيف يتصور أن يكون ذات الذوات وأصل الوجود أمراً اعتبارياً.

ثم قال: إنّ مرادنا بالوجود هو الموجود عند نفسه وهو الحيّ، فإنّ كون الشيء موجوداً عند نفسه إنّما هو بسبب الحياة؛ فإنّ الموجود عند النفس إنّما

١. د، م: - فلا بدّ. ٢. ن: مغايرأ.

٣. د، م: التركيب.

٤. از عبارت «فاذا امتنع بعض الجزئيات لماهيته وجب امتناع الباقي منها» در ص ٢٥٠ تا اینجا ورق نسخه ش مفقود شده است.

٥. المقاومات، ص ١٨٧ با شرح و تفصيل شهرزوری.

هو خاصية الحي^١، فإنَّ غير الحي لا يمكن أن يوجد عنده شيء لا نفسه ولا غيره؛ ولولا الحي ما تحقَّق مفهوم «الوجود نفسه» ومفهوم الحياة غير مفهوم الوجود الذي هو اعتباري؛ فيجب أن يكون جوهر المدرك هو الحياة لا غير، فإنَّ ما وراء الحي يمكن أن يغفل عنه مع إدراك الأنانية؛ فامتنع من هذه الجهة أن يكون الوجود ماهيةً عينية. و^٢ لو كان الواجب لذاته هو نفس الوجود فنحن نفهم ما عين ماهيته^٣ الوجود ونشكَّ في أنَّه هل له تحقق وجود في الأعيان أم لا؛ فيلزم أن يكون له وجود زائد، وكذلك^٤ للوجود وجود إلى غير النهاية، وذلك محال.

ولا يقال^٥ إنَّ الواجب لذاته إذا كان له مفهوم غير الوجود يكون واقعاً تحت مقولة الجوهر، و^٦ يلزم أن يكون له جزئيات^٧ تقتضي إمكانه، على ما عرفت. لأنَّ نقول: إنَّ الجوهرية معناها كمالية قوام الماهية وهي اعتبارية أيضاً؛ والشركة في الأمور الاعتبارية^٨ لا تخلُّ بمفهوم^٩ الوحدة، فإنَّ الشركة في أمثال هذه الأمور ضرورية.

ولما كان سلب الجمادية لازماً للحيوانية لا نفس مفهومها^{١٠}، فكذلك يكون سلب المادة لازماً للحي المدرك لذاته لا نفس مفهومه؛ فالحي المدرك هو الظاهر لنفسه وهو النورية المجردة المقدسة^{١١}، ثم يلزمها سلب القيام بالغير؛ بخلاف نورية الأجسام فإنَّها غير ظاهرة لنفسها، بل لغيرها. والنور القائم في الأجسام مثال للنور القائم بذاته وظلُّ له، الضعيف للضعيف والقوي للقوي.

و النور^{١٢} الشمسي القاهر^{١٣} للأبصار لما كان أشدَّ الأنوار الجرمية و

١. م. د: ش: - فإنَّ كون الشيء موجوداً عند نفسه ... عند النفس إنَّما هو خاصية الحي.

٢. ن: - و.

٣. م: ماهية.

٤. ش: فكذلك.

٥. ش: - و.

٦. ش: - الاعتبارية.

٧. د: مفهوم.

٨. د: مفهوم.

٩. ب: فالتنوير.

١٠. المقامات (ص ١٨٨): القدسية.

١١. د: - القاهرة.

١٢. د: - القاهرة.

أقواها فهو مثال للنور الأعلى الواجبي القاهر لجميع الأنوار العقلية و ظل له، فافهم.

وقد أورد جماعة من المتأخرين على قول الحكماء إن ماهية الواجب لذاته هي الوجود المجرد، أسئلة:

الأول: إن الوجود من حيث هو وجود إما أن يكون مقتضياً لمقارنة ماهية أو لا يكون؛ فإن كان الأول، لزم أن يكون الواجب لذاته مقارناً لماهية وقد مرّ بطلانه؛ وإن كان الثاني، لزم أن يكون وجود الممكن غير مقارن لماهيته^١ وهو محال. وإن لم يكن الوجود مقتضياً لواحد منهما فيكون كل واحد منهما محتاجاً إلى سبب، فيحتاج تجرّد الوجود الواجب إلى سبب، وكل محتاج^٢ إلى سبب ممكن فالوجود^٣ الواجب لذاته، ممكن لذاته هذا خلف.

والجواب أن التجرد ليس أمراً وجودياً ليحتاج إلى سبب، بل هو أمر سلبي معناه عدم سبب المقارنة، فلا يحتاج^٤ إلى علة.

السؤال الثاني: إن الوجود^٥ الواجب لو كان هو الوجود المقيّد بالسلب لزم أن يكون المؤثر في وجود العالم إما نفس الوجود، من حيث هو وجود، فكان^٦ كل وجود مؤثراً في العالم، وليس كذا؛ وإن كان المؤثر فيه هو القيد السلبي فقط، وجب أن يكون العدم مؤثراً في وجود العالم، وذلك محال.

والجواب أن المؤثر في العالم ليس واحداً^٧ منهما على الانفراد، بل المؤثر هو الوجود مع القيد السلبي ويكون العدم جزءاً من العلة التامة، كما عرفت جواز ذلك في مباحث العلل.

السؤال الثالث: إن الوجود من حيث هو وجود إن اقتضت طبيعته الاحتياج إلى الغير لزم أن يكون وجود الواجب لذاته محتاجاً إلى الغير، وذلك محال؛ و

١. د: الماهية.

٢. د: إلى سبب وكل محتاج.

٣. د: لا يحتاج.

٤. ش: و الوجود.

٥. ش: و كان.

٦. ن: الموجود.

٧. د: واحد.

إن^١ كانت طبيعته مقتضية للاستغناء^٢، فكان^٣ كل وجود مستغنياً - سواء كان واجباً أو ممكناً - فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

والجواب أن الوجود من حيث هو وجود لا يعرض له الاحتياج، وإنما يكون الاحتياج عارضاً للوجود بحسب اعتبار الوجودات الخاصة.

وهذه الأسئلة وما شاكلها مبنية على أن الوجود زائد^٤ في الخارج على ماهيات الممكنات وكونه مشتركاً بين جميع الموجودات، وأنت إذا فهمت ما ذكرناه في فصل الأمور الاعتبارية حق الفهم، لا يكاد يخفى عليك أجوبة هذه و أمثالها؛ فإن معرفة ذلك الفصل واستحضاره من المهمات.

٢. م. د: الاستغناء.

٤. ب: زائد.

١. د: فإن.

٣. ش: و كان.

الفصل الثاني

في أنّ واجب الوجود واحد لا شريك له

قد علمت في الفصل الأول عند النظر في أنّ ماهيته نفس الوجود، أنّ العقل لا يمكن أن يفصله إلى ماهية ووجود، ولا يمكن أن يكون له جزئيات ذهنية ولا خارجية، ولا كثرة فيه بوجه من الوجوه؛ فثبت بذلك كون واجب الوجود واحداً، وأنّه ليس في الوجود واجبان، وهي طريقة حسنة من خواص صاحب الإشراق؛ وهذه الطريقة الأخرى فهي المشهورة للمثنائين، وهو أنّه لو كان في الوجود واجبان لزم أن يكون كل واحد منهما نفس الوجود المجرد، كما قرّرناه^١ فيما سلف؛ فذلك الواجبان اللذان كل واحد منهما نفس الوجود إمّا أن يشتركا من جميع الوجوه، وهو محال لامتناع حصول الاثنينية من غير معيّن، فلا بد من أمر يميّز أحدهما عن الآخر، وليس الامتياز بينهما من جميع الوجوه لاشتراكهما في الوجود المجرد الواجب؛ فإذا اشتركا في وجوب الوجود المجرد فيجب الامتياز بينهما بما وراء ذلك، ويكون المعيّز لا محالة عرضياً للوجود المجرد الذي كان تمام ماهية الواجب.

وقد عرفت أنّ الاختلاف بين المتشاركات إن كان بالعدد، فالامتياز بينها^٢ بالأعراض؛ وإن كان الاختلاف بينها^٣ بالحقائق، فالامتياز بالفصول؛ ولما كان

٢. د. بينهما.

١. د. قرّناه.

٣. د. بينهما.

الاشتراك هاهنا بين الواجبين في الوجود المجرد الواجب كان الامتياز بينهما بالعرضي المفارق.

و هذا العرضي المميز لافتقاره إلى ما يقوم به يمتنع أن يكون واجباً فيكون بالضروره ممكناً. و أما ما به الاشتراك أعني الوجود المجرد الواجب الذي هو تمام ماهية كل واحد منهما لا فتقار كل واحد منهما إلى مميز عرضي يكون ممكناً، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته، هذا خلف؛ فواجب الوجود المقدس واحد.

و في هذا البرهان خلل؛ لأن الواجبين المشتركين في وجوب الوجود المجرد إنما اشتركا في أمر اعتباري ليس هو نفس الذات الواجبة و لا جزءاً^١ من كل منهما، ليلزم أن يكون الامتياز بينهما بما وراء الماهية، و حينئذ يكون المحذور المذكور واقعاً و هو إمكان ما به الامتياز؛ فإن الوجود المجرد إذا كان اعتبارياً لا نفس الذات و لا داخلاً يكون لا محالة عرضياً لازماً لكل منهما، و المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد، فيكون الامتياز بينهما بتمام ماهية الواجب لذاته؛ فيكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته من غير لزوم المحذور الذي هو إمكان الواجب لذاته؛ فعلم أن الطريقة الأولى أجود و أتم في إثبات الوجدانية.

و لأثير الدين برهان على أن واجب الوجود واحد؛ و هو أنه قد ظهر أن الواجب لذاته وجود مجرد عن الماهية فيكون واحداً، إذ لو كان في الوجود واجبان كل واحد منهما وجود مجرد لكانا مشتركين في ذلك الوجود المجرد عن الماهية؛ فلا يخلو إما أن يقترن بأحدهما هوية^٢ وجودية مميزة أو لا يقترن؛ فإن اقتترنت^٣ و كانت تلك الهوية المميزة حاصلة بالوجود المجرد^٤ لزم أن يكون ما به الامتياز لازماً لما به الاشتراك و ذلك محال؛ و إن كانت حاصلة^٥ بسبب

١. ب: جزء.

١. م: هو.

٢. ب: اقترن.

٢. م: و.

٣. م: المجرد.

٤. م: به الاشتراك و ذلك محال و إن كانت حاصلة.

منفصل كان الواجب لذاته مفتقراً في هويته إلى غيره و ذلك محال.
و إن لم يقترن بأحدهما هوية^١ وجودية مميزة كانت الإثنيانية^٢ حاصلة
من غير مميز و ذلك محال، و هذا حكمه حكم البرهان الأول.
و ذكر فخر الدين^٣ وجوهاً ثلاثة على و حدانية الواجب لذاته أيضاً و هي
قريبة من الوجه الأول:

أحدها، لو كان في الوجود واجبان لكانا مشتركين في الماهية و متميزين
بما لهما من الخصوصية؛ و ما به الاشتراك مفاير لما به الامتياز؛ فيلزم
التركيب^٤ المقتضي لإمكان الواجب لذاته.

و ثانيها، إنَّه لو كان في الوجود واجبان مشتركان^٥ في وجوب الوجود،
فإن كان الامتياز بينهما بالفصل كان الواجب لذاته مركباً؛ و إن كان الامتياز
بينهما بالعوارض المفارقة المفتقرة في وجودها إلى سبب منفصل كان الواجب
لذاته مفتقراً في تعيينه إلى سبب منفصل، و ذلك محال.

و ثالثها، إنَّه لو كان في الوجود واجبان لوجب أن يشتركا في وجوب
الوجود الذي هو نفس ماهية الواجب و يتخالفا بالهوية؛ فإن كان الاشتراك علة
للهوية المميزة لزم أن يكون الواجب لذاته نوعه منحصراً^٦ في شخصه و
المفروض خلافه.

و إن كانت الهوية^٧ المميزة علة للماهية الواجبة كان الواجب لذاته معلولاً
للهوية المميزة، و ذلك محال.

و إن كانا متلازمين بسبب من خارج، كان الواجب لذاته مفتقراً في ذاته و
هويته إلى علة خارجة عن ذاته، فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته^٨، و هو أيضاً
محال؛ فواجب الوجود واحد لا شريك له في ملكه.

١. د. ٤ و. ٢. د: الماهية.

٣. الباعث الشرقية، ج ٢، صص ٤٧٢ - ٤٧٦.

٤. د: التركيب. ٥. ن: مشتركين.

٦. ن، ش: - منحصراً. ٧. ش: - الهوية.

٨. م: - لذاته.

وأما ما يرد على هذه الوجوه، فإنَّ مذهب مَنْ اختارها أنَّ الوجود الواجب زائد على الماهية وحينئذ لا يمكن بمشييه^١ هذه الوجوه:
 فإنَّ لقائل أن يقول على الوجه الأول: إنَّ الواجبين المشتركين في الماهية المتميزين بالخصوصية، إذا كان الوجود عندك زائداً^٢ على الماهية^٣ الواجبة، جاز أن يكون الواجبان مختلفين بتمام الماهية ومتشاركين في الوجود، فيكون كل واحد من الماهيتين علة للوجود، ولا يلزم من ذلك أن يكون كل واحد من الماهيتين متقدماً على الوجود بالوجود؛ فإنَّ المفروض أنَّ الوجود زائد على الماهية.

وأما الوجه الثاني، فنحن لانسلّم أنَّهما إذا اشتركا في وجوب الوجود يلزم أن يكون الامتياز بينهما بالفصل أو بالعرضي المفارق؛ وإنما يكون الأمر كذلك إذا كان^٤ الاشتراك بينهما في الجنس أو في^٥ النوع؛ فلم قلتم إنَّه كذلك؟
 وأما الوجه الثالث، فنحن لانسلّم أنَّ وجوب الوجود نفس ماهية الواجب لذاته، فكيف يكون كذلك؟ ووجود الواجب^٦ زائد على ماهيته عندكم، والوجوب كمالية الوجود الزائد على الماهية. أو هو كيفية نسبة^٧ الوجود إلى الماهية لكون الوجود زائداً عليها^٨.

فهذه الوجوه الثلاثة لا يمكن أن تتم على رأي مَنْ يرى أنَّ الوجود الواجب زائد على ماهيته^٩؛ ولا تتم أيضاً على رأي مَنْ يرى أنَّ^{١٠} الوجود في كل شيء نفس ماهيته؛ فإنَّه لو كان في الوجود واجباً لا يلزم أن يكونا مشتركين في تمام الماهية، لأنَّ المفروض إذا كان هو أنَّ^{١١} الوجود في الواجب والممكن نفس

١. ش: - بمشييه / ن، د، ب: تمشييه.

٢. د: - المتميزين بالخصوصية إذا كان الوجود عندك زائداً على الماهية.

٣. د: - إذا كان.

٤. د: - الواجب.

٥. م، د: على الماهية.

٦. ش: - والوجوب كمالية الوجود ... على رأي من يرى أنَّ الوجود الواجب زائد على ماهيته.

٧. ن: - أن.

٨. د: - أن.

الماهية فيجوز أن يكون الواجبان مختلفين في تمام الماهية، وحينئذ^١ يجب أن يكون وجود كل واحد منهما - الذي فرضناه - نفس الماهية مخالفاً لوجود الآخر، وعلى هذا فلا يلزم المحال الذي ذكروه.

و برهان التوحيد إنّما يتم على رأي من يرى أنّ الواجب لذاته وجود مجرد^٢ مقيد بقيد سلبي وهو عدم الماهية؛ وأنت فقد عرفت أنّ القيد العدمي وحده لا تأثير له في وجود العالم، وإنّما يكون المؤثر هو الوجود المقيد بذلك القيد العدمي، ونحن فقد بينّا أنّ هذه الوجوه وأمثالها كما لا تتم إذا كان الوجود الواجبي زائداً على ماهيته، فكذلك لا تتم أيضاً إذا كان وجود الواجب اعتبارياً. فإنّ للحضم أن يقول: إنّ الواجبين وإن كانا مشتركين في وجوب الوجود فهو اعتباري ليس نفس الماهية الواجبة ولا داخلاً فيها، بل يكون عرضياً لازماً لكل واحد منهما ويكون الامتياز بينهما بتمام الماهية، ولا يلزم من ذلك إمكان ما به^٣ الامتياز الذي هو تمام ماهية الواجب.

بلى^٤ لو كان الوجود الواجبي نفس ماهية الواجب فكان ما به الامتياز عرضياً لزم إمكانه وإمكان ما به الاشتراك، لافتقار الوجود الواجب المشترك - الذي هو تمام ماهية كل واحد منهما - إلى المميز على ما عرفت. طريق آخر في أنّ الواجب^٥ الوجود لا جزء له، لأنّ كل ما له جزء فهو معلول وكل معلول ممكن، ينتج من الأول: ما له جزء فهو ممكن.

أمّا بيان الصغرى فلأنّ كل ما له جزء فهو مفتقر إلى جزئه ضرورة افتقار الكل إلى كل واحد من أجزائه^٦ والجزء غير الكل، وكل ما افتقر إلى غيره فهو ممكن معلول، فكل^٧ ماله جزء فهو معلول^٨.

١. د - حينئذ.

٢. د - مجرد.

٣. د، ش: بل.

٤. ش: إمكان إمكانه.

٥. د، م: واجب.

٦. د - ضرورة افتقار الكل إلى كل واحد من أجزائه.

٧. ش: وكل.

٨. م، د - فكل ماله جزء فهو معلول.

و أمّا بيان الكبرى فظاهرة لكون المعلول [مفتقراً] ^١ إلى العلة الموجودة له، فعلم أنّ كل ما له جزء فهو ممكن؛ فإذا ضممنّا إلى هذه المقدمة «و لا شيء من الممكن بواجب الوجود» أنتج أيضاً من الأول: لا شيء مما له جزء بواجب الوجود. فثبت أنّ واجب الوجود لا جزء له و لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، فهو بسيط واحد.

و ما ما ذكره فضلاء المشائين أنّ واجب الوجود إذا كانت ماهيته هي الوجود المجرد فلا يجوز أن يكون ذلك الوجود نوعاً تحت أكثر من شخص واحد، إذ لو كان كذلك وجب اشتراك تلك الأشخاص في ذلك الوجود المجرد. التي هي الطبيعة النوعية، فنتك ^٢ الطبيعة النوعية إن كانت مقتضية لذاتها أن يكون شخصاً معيّناً وجب أن لا يوجد منها إلا شخص واحد هو واجب الوجود، و قد ^٣ فرضناه أكثر من ذلك، هذا خلف. وإن كانت تلك الطبيعة غير مقتضية أن تكون شخصاً معيّناً فتخصص ^٤ الطبيعة النوعية بكونها ذلك الشخص أو هذا الشخص يحتاج إلى مخصّص، و المحتاج إلى الغير ممكن، فالأشخاص الواقعة تحت الطبيعة النوعية التي فرضناها واجبة الوجود هي ممكنة الوجود، هذا خلف؛ فثبت ^٥ أنّ نوع الواجب لذاته يمتنع أن يكون إلا شخصاً ^٦ واحداً فحسب. و هذا البرهان إنّما يتمّ إذا كانت ماهية الواجب لذاته هي الوجود المجرد لا غير؛ فإنّا لو أخذنا وجوده زائداً على ماهيته أو أخذناه أمراً اعتبارياً فلا يتمّ، على ما قرّرناه غير مرّة.

و أيضاً إذا كان النوع لا بد فيه من كثرة إما خارجية أو ذهنية ^٧، و علم أنّ واجب الوجود لا كثرة فيه بوجه من الوجوه - أمّا الكثرة الخارجية فللبراهين المذكورة في هذا الفصل الثاني؛ و أمّا الكثرة الذهنية فلما ذكرنا ^٨ في الفصل الأول - فلا يجوز إطلاق اسم النوع عليه إلا على سبيل المجاز، و قد صرّحنا بذلك

١. ب: مفتقرة / ساير نسخ: مفتقر.
 ٢. د: - و قد.
 ٣. د: فتفصيص.
 ٤. ب: فيثبت.
 ٥. د: يكون الأشخاص.
 ٦. م: و تلك.
 ٧. ن: وهمية.
 ٨. ش: ذكرناها.

في مباحث الوجود.

فالكثرة في ذات الواجب لذاته وإن كانت ممتنعة الوقوع فإنّها أيضاً على ما بينّا^١ ممتنعة التصور؛ وإذا فرضنا له ثانياً ثم حققنا النظر إليه كان هو الأول بعينه من غير تفاوت بوجه من الوجوه؛ وامتناع تصور الثاني في الماهية الواجبة إنّما هو بالنظر إليها من حيث هي.

وأما إذا تصوّرنا الذات^٢ الواجبة بصفات الإضافية والسلبية، جاز أن نتصور لها ثانياً؛ ولأجل ذلك احتاج الحكماء إلى إقامة البرهان على^٣ الوجدانية. وإذا كان واجب الوجود لا جزء له في الأعيان ولا في الأذهان لامتناع انفصاله في الذهن إلى أمرين، فهو غير داخل تحت الجنس لوجوب^٤ تركّب كل ما دخل تحته في الذهن من الجنس والفصل، فواجب الوجود لا جنس له ولا فصل.

وكذلك الواجب لذاته ليس بجسم، فإنّه مع كونه مركّباً من الهيولى والصورة ينقسم إلى أجزاء الكم وأجزاء الحد وينقسم إلى الأنواع^٥، كاتقسام الجسم الكلّي إلى النار والهواء والماء والأرض والسماء والكواكب، والأشخاص كزيد وعمرو والشمس والقمر وغير ذلك؛ وقد علمت أنّ واجب الوجود يمتنع أن يكون له جزئيات لا خارجية ولا ذهنية؛ ولأنّ الجسم وما قام به من الأعراض مفتقر إلى الغير: أمّا الجسم، فإلى أجزائه ومخصّصاته، وأمّا الأعراض فإلى محالّها، وكل مفتقر إلى الغير^٦ ممكن فالجسم وأعراضه ممكنة، فلا بد له من علة؛ فإن كانت ممكنة عاد الكلام إليها فإمّا أن يدور أو يتسلسل على ما مرّ بطلانه؛ فينتهي إلى الواجب لذاته، على ما مرّ تقريره؛ فظهر أنّ الواجب لذاته لا جزء^٧ له بوجه من الوجوه.

ولما كان ممتازاً عن سائر الموجودات بكمال ذاته وتعام ماهيته

١. ن: بينّا.

٢. د: - الذات.

٣. د: إلى.

٤. ش: لوجب.

٥. د: أنواع.

٦. د: + فهو.

٧. ن، ب: أجزاء.

فلا يحتاج إلى فصل؛ ولأنَّ الفصل إنما يحتاج إليه الشيء عند مشاركة الغير له في جنس^١.

ولمَّا لم يدخل واجب الوجود تحت جنس فلا يشارك الغير في الدخول تحت جنس^٢ فلا يحتاج إلى المميّز الفصلي؛ على أنَّ مذكرناه من البرهان في أنَّ العقل لا يمكن أن يفصل الواجب لذاته إلى ماهية ووجود وأنَّه لا كثرة فيه أصلاً يستغني به عن أمثال هذه الأشياء؛ إلَّا أنَّه لمَّا كانت مسألة إثبات الواجب لذاته و مسألة إثبات الوجدانية من أهمِّ المباحث العقلية و الأنظار الحكمية أحببنا التطويل و الإسهاب، لكثرة الفائدة، و إزالة الشكوك و الشُّبهة، و لتستقرَّ هاتان المسألتان على ما ينبغي في العقل.

فإن قلت^٣: إنَّكم ذكرتم أنَّ الواجب لذاته لا يشارك الأشياء في معنى جنسي^٤، فلا يحتاج في الامتياز عنها إلى الفصل ليس بصحيح؛ فإنَّه يشارك الموجودات^٥ في الدخول تحت جنس الجوهر لأنَّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع و هو صادق على الواجب لذاته. و أجاب الجماعة عنه من^٦ وجهين:

[الوجه الأول: إنَّ الموجود لا في موضوع ليس معرِّفاً للجوهر لاتعريفاً حدياً و لا رسمياً؛ ولئن سلَّمنا كونه حدّاً أو رسماً فالحكماء لا يريدون بقولهم: «إنَّ الموجود لا في موضوع» الموجود بالفعل، و لو كان كذلك لكان كل من علم جوهرية شيء من الأشياء كالاعتناء مثلاً علم أنَّها موجودة بالفعل، لأنَّ الاعتناء إذا^٧ كانت جوهرية و صدق ذلك التعريف عليها و هو الموجود بالفعل لا في موضوع، و جب أن يُعلم كونها موجودةً بالفعل و ليس كذلك؛ فإنَّنا نعلم^٨

١. د: م: الجنس.

٢. د: م: - فلا يشارك الغير في الدخول تحت جنس.

٣. التلويحات، ص ٣٧ و شرح ابن كمونه بر أن يا شرح و تفصيل شهرزوري: الشارح، صص ٣٩٨ - ٣٩٩.

٤. ن: ب: جنس.

٥. د: في.

٦. م: ن: شارح الموجودات.

٧. د: - مثلاً علم أنَّها موجودةً بالفعل لأنَّ الاعتناء إذا.

٨. د: + بالضرورة.

جوهريتها جزءاً وشك في أنها لها وجود في الأعيان أم لا. ولأنَّ الماهية^١ الجوهرية التي للإنسانية^٢ مثلاً ليست بجعل جاعل خارجي جعلها جوهرًا؛ ولو كان كذلك وجب أن يكون إنساناً^٣ غير كونه جوهرًا^٤ وليس كذلك، بل الإنسانية لذاتها جوهر^٥؛ وليس كذلك وجود الماهية، فإنَّه معلول الفاعل^٦ الخارجي الذي لولاه لم يمكن وجود شيء من الممكنات؛ فنسبة الجوهرية إلى الجوهر غير معلولة؛ ونسبة الوجود إلى الجوهرية معلولة؛ فنسبة الجوهرية إلى الجوهر غير^٧ نسبة الوجود إليه؛ فعلم من هذا أنَّ جوهرية الشيء ليست نفس وجوده بالفعل، فلا يجوز أن يكون الموجود بالفعل لا في موضوع معرفاً للجوهرية؛ بل معنى قولهم: «موجود لا في موضوع» أنَّ الجوهر ماهية لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع^٨، ولا يصدق هذا على الواجب لذاته، لأنَّ وجوده نفس ماهيته؛ وذلك غير صادق إلا على ما يكون الوجود زائداً على ماهيته، ولأنَّ الواجب لذاته^٩ موجود بالفعل من جميع الوجوه، فلا يصدق عليه أنه لو وجد كان لا في موضوع.

الوجه الثاني: إنَّك قد عرفت فيما سبق أنَّ الوجود ليس بجنس، لأنَّ الجنس ذاتي والموجود ليس بذاتي لشيء لأنَّ الموجود يُعلَّل بالأمر^{١٠} الخارجي وليس الذاتي كذلك؛ وإذا لم يكن الوجود جنساً فبانضمام القيد السلبي وهو «لا في موضوع» لا يصير جنساً، وعلى تقدير صدق الموجود لا في موضوع على الواجب لذاته لا يكون ذلك جنساً.

وإذا تأملت ما سلف في مباحث الجوهر و^{١١} أنه لا يصلح للجنسية

١. م: - الماهية. ٢. د: للإنسان.

٣. ش: البيان؛ ن، د، م: إنسان؛ التلويحات، ص ٣٧ وشرح ابن كموه بر أن: «لكن يكون إنساناً غير جوهر».

٤. ش: جوهر.

٥. م: جوهرًا.

٦. د: - غير معلولة ونسبة الوجود إلى الجوهرية معلولة فنسبة الجوهرية إلى الجوهر غير.

٧. ش: - معرفاً للجوهرية بل معنى قولهم ... في الخارج كانت لا في موضوع.

٨. ش: + لأنَّ وجوده نفس. ٩. ش: الأمر.

١٠. م: - و.

تستغني عن أمثال هذه المباحث؛ فظهر أنَّ الواجب لذاته لا جنس له ولا فصل ولا جزء له في الأعيان ولا في الأذهان، فلا حدٌّ له لأنَّ المحدود يجب أن يكون مركباً من جنس وفصل، كما في الحقائق الأصلية، أو من غيرهما في غير الحقائق الأصلية، كما عرفته في الحدود.

ولمّا كان الواجب لذاته منفصل الحقيقة عمّا عداه فلا يكون له لازم يوصل تصوّره العقل إلى حقيقته، فلا وصول للعقول إلى حقيقته من هذا الطريق فلا تعريف له يقوم مقام الحد؛ فإنَّ الحد قولٌ دالٌّ^٢ على ماهية الشيء و«القول» عندهم لفظ مركّب دالٌّ على ماهية مركبة، فكلٌّ محدود مركّب من جهة المعنى.

[الواجب الوجود لا ندّ له ولا ضدّ ولا جهة]

ولمّا لم يكن في الوجود إلّا واجب واحد، فلا ندّ^٤ له إذ النِدّ هو المثل ولا واجب لذاته غيره وهو أتمّ الموجودات وأكملها فلا ندّ له.

وكذلك لا ضدّ له، لأنَّ «الضدين هما الذاتان المتعاقبتان»^٥ على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف؛ والواجب لذاته لا موضوع له على ما عرفت، فلا ضدّ له على اصطلاح الخاصة؛ وأمّا على اصطلاح العامة فالضد هو «المساوي في القوة المعانعة»، ولمّا كان جميع ما في الوجود معلوله، منه مبدؤه^٦ وإليه معاده؛ فلا ضدّ له أيضاً على هذا الاصطلاح العامي.

ولمّا كان منزّهاً عن الأجرام والأبعاد المقتضية للجهة فلا جهة له، فلا إشارة حسية إليه، بل إنّما يشار إليه بصريح العقل والعرفان.

[واجب الوجود هو الوجود البحت وموجود لذاته وبذاته]^٧

و واجب الوجود هو الوجود البحت، فلا ذات في نفسه موجودة إلّا هو؛

١. م: ولا حدّ. ٢. ش: ذلك.

٣. ش: وكلّ. ٤. د: لا ندّ.

٥. ب: م: المتعاقبان. ٦. نسخة هـ: مبداء.

٧. التلويحات، همان، با شرح ابن كمونه و شهرزوری.

فإنّ الواجب لذاته موجود لذاته وبذاته: أمّا^١ بذاته فلائّه لا سبب له كما للجواهر؛ و أمّا لذاته فلائّ وجوده ليس غيره، كالأعراض التي ليست موجودة بذاتها لاحتياجها إلى سبب آخر؛ ولا لذاتها لاحتياجها إلى القيام بغيرها. فوجود جميع الممكنات من الجواهر والأعراض إنّما هو من غيرها لا من ذاتها، مع افتقار الأعراض إلى القيام بالغير؛ فصح أنّه لا ذات في نفسه موجودة إلّا هو؛ فهو الوجود البحت الغير المخالط لغيره، و ما عداه فليس له حقيقة و وجوداً من ذاته و في نفسه^٢ بل ذلك له من الواجب لذاته.

ولمّا كان جميع الممكنات أنوارها الجوهرية والعرضية وأجسامها و ما قام بها إنّما هي حاصلة من فيضان نور ذاته و لمعان شعاع^٣ شعاعه و كانت نسبتها إليه كنسبة شعاع الشمس و عكوسها إلى نفس قرصها، فلا ذات على الحقيقة و لا هو على الإطلاق إلّا هو، و ليس لأحد من نفسه هوية مستقلة. و لمّا كانت القسمة التقديرية والحدية والوهمية ممتنعة على الواجب لذاته فهو الواحد المطلق من جميع الوجوه.

[الواجب الوجود هو الحقّ الصّرف المطلق]^٤

ولمّا كان حقيقة كل شيء إنّما هو^٥ عبارة عن خصوصية وجوده^٦ الثابت له، فلا أحقّ باسم الحقيقة ممّن يكون نفس وجوده خصوصيته، و هو الواجب لذاته فهو «الحقّ الصّرف المطلق».

و قد يطلقون اسم «الحق» على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً دائماً، و لا أحقّ بذلك^٧ ممّن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقاً^٨ أبداً، و هو الواجب لذاته و

١. د: م: و أمّا.

٢. ش: - إلّا هو فهو الوجود البحت الغير المخالط ... حقيقة و وجود من ذاته و في نفسه.

٣. د: - شعاع. ٤. التلويحات، ص ٣٨.

٥. د: و جوبه.

٦. م: هي.

٧. ش: ذلك.

٨. ش: دائماً و لا أحقّ ذلك ممّن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقاً.

بذاته الذي هو وجود محض و هو «الخير المحض»؛ فإنه قد^١ يراد بـ«الخير» «النافع» و لا أنفع من الواجب لذاته؛ فإنه الذي أبدع الماهيات و أفادها الكمالات التي تستحقها^٢ كما جاء في الوحي الإلهي: «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى^٣» و هو الخير باعتبار أنه معشوق يتشوقه^٤ كل شيء و^٥ منه منبع وجوده و إليه مرجع معاده.

فالواجب لذاته الذي هو الخير المطلق و هو التام و فوق التمام لم يفضل من وجوده ما يليق أن يكون ذاتاً أخرى؛ و هو أجمل الأشياء و أكملها، لأن كل جمال و كمال في الوجود؛ فإنه رشع^٦ و فيض^٧ و ظل^٨ من جماله و كماله؛ فله الجمال الأبهي و الكمال الأقصى و الجلال الأرفع و النور الأقهر، تعالى و تقدس عما يقول الجاهلون علواً كبيراً. فهو محتجب بكمال نوريته و شدة ظهوره؛ و الحكماء^٩ المتألهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه، لأن شدة ظهوره و قوة لمعانه^{١٠} و ضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس و قوة نوريتها^{١١} أبصارنا عن اكتناهاها لأن شدة نوريتها حجابها.

فنحن نعرف الحق الأول و نشاهده لكن لانحيط به علماً كما ورد في الوحي الإلهي: «و لا يحيطون به علماً»^{١٢} و قوله: «لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار»^{١٣}.

و إثبات الوجدانية، و إن كان من أهم المطالب و كذلك وجوب وجوده، إلا أن العلم بوجوده يشهد به الفطرة الأصلية^{١٤}، و هو مما يكاد يكفي فيه التنبيه فحسب كما هو دأب^{١٥} الأنبياء و الرسل و المتألهين من قدماء الحكماء - قدس

١. ن: قدير.

٢. سورة طه، آية ٥٠.

٣. د: و.

٤. ن: رفيض.

٥. د: بهائه.

٦. سورة طه، آية ١١٠.

٧. م: نورها.

٨. سورة انعام، آية ١٠٣.

٩. م: الأصلية.

١٠. ش: ذات.

الله أرواحهم أجمعين^١.

و أورد بعضهم^٢ على برهان التوحيد الذي للمثابئين سؤالاً، وهو أنّ الوجود المطلق إن اقتضى من حيث هو وجود^٣ أن يكون واجباً لذاته وجب أن يكون كل موجود كذلك وهو باطل؛ وإن لم يكن مقتضياً للوجوب يلزم أن يكون اقتران الوجوب بالوجود الواجب بسبب غير نفس ماهية الوجود^٤؛ وذلك يقتضي افتقار الوجود الواجب إلى موجهه لإمكانه؛ فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته وذلك محال.

وأجاب الشيخ الإلهي عن هذا السؤال من وجهين:

الأول: إنّ الخصم سلّم أنّ الوجود من حيث هو وجود ينقسم إلى واجب و ممكن، فهو معترف بأنّ الواجب لذاته من أقسام الوجود، ولو كان الوجود مقتضياً للوجوب ما صحّ وقوعه على الحادث و الممكن المنافيين للوجوب؛ فالواجب لذاته - على ما سلّم الخصم وقوعه في نفس الأمر - داخل في الوجود. فقله بعد ذلك: «و إن لم يقتض الوجود أن يكون واجباً فوجوبه ممكن معلول» غير صحيح، لأنّ الوجود الواجب غير ممكن لا في نفس الأمر ولا عند الخصم؛ أمّا عند الخصم فلاعترافه بوقوع كل واحد من قسمي الواجب و الممكن؛ و أمّا في نفس الأمر فلأنّ الواقع في الوجود خلاف ذلك فإنّ الوجود لو اقتضى الوجوب ما أمكن أن يصدق على كل واحد من الحادث و الممكن؛ فالإمكان غير صادق على وجوب الوجود. اللهمّ إلا أن يعني^٥ بالإمكان العام^٦ أو المحتمل الذي هو عبارة عن تردّد الذهن بين طرفي النقيض، فحينئذ يمكن صدقهما على الواجب لذاته؛ فإنّ الإمكان العام الذي معناه أنّه ليس بممتنع جاز أن يصدق عليه؛ وكذلك ما تردّد الذهن في وجوده^٧ و عدمه جاز أيضاً أن يكون

١. م، د - أجمعين.

٢. الفلويحات، ص ٣٦ - ٣٧ يا شرح ابن كموه و شهرزوري.

٣. د: الوجود.

٤. ش: الوجوب.

٥. أنا: تعني.

٦. ن: أو.

واجباً في نفس الأمر، مع اعتراف الخصم بوقوع كل من الواجب والممكن في الوجود.

الوجه الثاني في الجواب عن السؤال - وهو الجواب الحقيقي -: إنَّ السؤال إنما يكون وارداً إذا كان الوجود له هويةً متحققة في الأعيان فيكون المحال المذكور حينئذٍ لازماً عند تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن؛ وأما إذا كان من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في الأذهان فلا يكون ذلك المحال لازماً؛ فإنَّ الأمور الاعتبارية التي عرفتها^١ تخالف أحكامها أحكام الأمور العينية في كثير من الأحكام:

و من جملة ذلك كونها غير مفتقرة إلى علة تقتضي وجودها، لأنَّها لا يتصور وجودها في الخارج، كما كانت الأمور العينية مفتقرة إلى علل توجب وجودها؛ وحينئذٍ لا يكون لترديده وجه^٢ - وهو أنَّ الوجود إن اقتضى الوجوب كان كل موجود واجباً وإن لم يقتضِ افتقر اقتران الوجوب بالوجود الواجب^٣ إلى علة إيجاده - وذلك لأنَّ عند كون الوجود والوجوب أمرين اعتباريين^٤ لا يصلحان للعلية ولا يفتقران إليها، وكذلك غيرهما من الاعتبارات.

و إذا كانت الوحدة والوجوب والوجود من الاعتبارات العقلية فلا يلزم من وصفنا الواجب لذاته بها أن يكون في ذاته كثرة^٥؛ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت أموراً زائدة على ذاته وليس كذلك؛ والوجوب لا معنى له إلا كمال الوجود^٦ المستغني عن العلة لا غير.

وأما السؤال المشهور^٧ وهو أنَّ الوجود الواجب لمَّا كان مشاركاً للوجود الممكن وجب أن يكون ممتازاً عنه بأمر زائد على طبيعة الوجود ويلزم أن يكون الواجب لذاته مركباً ممَّا به الاشتراك وما به الامتياز فيكون ممكناً،

١. د، ش، م: عرفها.

٢. ن، ش، ب: وجه.

٣. د، م: - الواجب.

٤. ن، ب، ش: علة اتجاه عند.

٥. د، ب: كثيرة.

٦. ن، ب، ش: أمران اعتباريان.

٧. هـ: هاتين.

٨. د: بالوجود.

لافتقاره إلى كل واحد من جزئيه^١، فجوابه سهل^٢ ممّا سلف من القواعد التي ذكرناها؛ فإنّ^٣ امتياز الواجب لذاته عن الممكن المشتركين في الوجود المطلق إنّما يلزم أن يكون بأمر زائد على ذاته إذا كان الوجود مقولاً عليهما بالتواطؤ؛ أمّا إذا كان مقولاً عليهما بالتشكيك - كما هو الحق - فيجوز أن يكون الامتياز بينهما بالكمال والنقص. وقد عرفت أنّ هذا النوع من الامتياز إنّما هو بنفس الشيء لا بما يزيد على ذاته، فلا يكون موجباً للتركيب لا في التام ولا في الناقص، فهذا هو الجواب الحق.

وقد أجاب بعضهم^٤ عن هذا السؤال بأنّ الوجود الواجب إنّما امتاز عن الوجود الممكن بقيد سلبي، وهو عدم العلة؛ فإنّ معنى كونه واجب الوجود هو أنّه لا علة له، وحينئذ لا يكون القيد السلبي موجباً للتركيب؛ فهو جواب مضل من وجهين:

الأول، أنّ كون الواجب لذاته لا علة له إنّما هو تابع^٥ لوجوب الوجود، لأنّه نفس وجوب الوجود.

الثاني، أنّ الواجب لذاته وإن شارك الممكنات في مفهوم الوجود إلّا أنّ القيد السلبي وهو «كونه لا علة له» إمّا أن يكون نفس مفهوم الوجود أو أمراً زائداً عليه من الوجوب أو من غيره؛ فإن كان الأول، لزم أن يكون كل وجود لا علة له وذلك باطل؛ وإن كان الثاني^٦ لزم أن يكون في ذات الواجب لذاته كثرة وعرفت استحالة ذلك؛ فالجواب^٧ لهذا السؤال ليس إلّا ما ذكرناه أولاً.

وذكر الشيخ في الشفاء^٨ أنّ واجب الوجود واحد وإلا فليكن كثرة؛ فكون الواحد منها^٩ واجب الوجود بذاته وكونه^{١٠} هو بعينه إمّا أن يكون واحداً، فيكون

١. ش، د، ب، م: جزئيه.

٢. ش: وإنّ.

٣. ش: وإنّ.

٤. الشارح، ص ٣٩٦: «و أمّا ما أجب عنه ...».

٥. ن، ش: له.

٦. د، م: والجواب / ش، ب، د، م: + الحقيقي.

٧. ب: التالي.

٨. الشفاء، الإلهيات، مقاله ١، فصل ٧، صص ٤٢ - ٤٧، شهرزوري با تخيص و نقل به معنى سخن ابن سينا را نقل کرده است.

٩. ش: بذاته غير كونه / د: بذاته كونه.

١٠. ب: مذهبها.

كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره؛ وإن كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه بمقارنة^١ واجب الوجود، لأنَّه^٢ هو بعينه إمَّا أن يكون أمراً لذاته أو لعلَّة وسبب موجب غيره؛ فإن كان لذاته ولأنَّه واجب الوجود، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه؛ وإن كان لعلَّة وسبب موجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب لخصوصية^٣ وجوده المنفرد سبب فهو معلول؛ فإنَّ واجب الوجود واجد بالكلية ليس كأَنواع تحت جنس، و^٤ واحد بالعدد، ليس^٥ كأشخاص تحت نوع؛ بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه، فهذه هي الخواص التي يختص بها واجب الوجود.

و أمَّا خاصية ممكن الوجود فهو أنَّه يحتاج إلى شيء آخر ضرورة، لجعله^٦ بالفعل موجوداً؛ وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائماً^٧ باعتبار ذاته ممكن الوجود، إلَّا أنَّه يعرض له أن يجب وجوده بغيره^٨ إمَّا دائماً أو في وقت دون وقت؛ وهذا يجب أن يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان.

والذي يجب أن يجب وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأنَّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره^٩ وهو حاصل الهوية فيها جميعاً في الوجود؛ فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرَى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيبى^{١٠}، فافهم.

و ذكر الشيخ الإلهي في كتاب المقاومات^{١١} طريقة في التوحيد مبنية على النفس، وهي أنَّها بسيطة دَرَكة وحدانية غير مركبة فيكون فاعلها^{١٢} لامحالة أبسط وأدرك وأفضل، وهكذا لا يزال الكمال الإدراكي البسيط مترقياً في مدارج الشرف والفضيلة إلى أن ينتهي إلى^{١٣} أفضل أسبابها وأكمل عليها وهو الواجب

١. ش: يقارنه / م، د: بمقارنة.

٢. د: فلخصوصية.

٣. د، م: وليس.

٤. ن: دائماً.

٥. د: ذاته.

٦. ن: إلى.

٧. ن: إلى.

٨. ن: إلى.

٩. ن: إلى.

١٠. ن: إلى.

١١. المقاومات، ص ١٨٦ - ١٨٧.

١٢. د: جعلها.

١٣. د: جعلها.

لذاته الذي هو وجود بحث و نور محض لا ثاني له في الوجود، إذ لو كان له ثان لا شريكا في الماهية المدركة و هي غير اعتبارية، لأنّها ماهية النفس التي هي غير مدركة لذاتها بأمر خارج عنها فهي نفس الحياة؛ فلو كان في الوجود ماهيتان^١ مدركتان كل منهما نفس الحياة فلا بدّ بينهما من فارق و يكون ذلك بالأعراض العامة الخارجية المحتاجة إلى العلة.

فإن كانت العلة ما به الاشتراك وجب اتفاقهما في ذلك فلا يكون المميّز مميّزاً؛ وإن كان كل واحد من الذاتين مؤثراً في عرض الآخر لزم أن يكون كل منهما متقدماً^٢ على مميّز الآخر فيكونان^٣ متميّزين قبل الامتياز و ذلك محال؛ أو يكون المؤثر فيهما ما هو خارج عنهما فيكون ذلك الخارج هو الواجب لذاته.

ثم قال: و برهان الاشتراك و الافتراق إنّما يذكر بعد معرفة^٤ النفس و الإدراك، لنثليقول قائل إنّهما اشتركا في أمر اعتباري كاشتراك الواجب و الممكن في الوجود؛ و هذا الاشتراك ضروري، فإنّ الخصم إذا لم يجوّز إطلاق الوجود على الواجب لذاته يلزم أن يعتبر فيه مفهوم آخر كالشيئية أو الهوية أو الثبات أو غير ذلك من المفاهيم الثلاثة، وإلاّ فلا يفهم منه شيء، و حينئذ يكون مفهومه لا شيء و ذلك محال.

و إذا وجب اعتبار ذي مفهوم في الواجب لذاته يلزم^٥ الاشتراك بينه و بين غيره بالضرورة.

ثم قال: و لا برهان على الوحدة الواجبية غير هذا؛ و كذلك ما بني على وحدة العالم و الشمس و حركاتها مع حركات العلويات. و أمّا أنّه نفس الوجود، فقد عرفت أنّه اعتباري لا يمكن تصحيحه؛ بلى هو نفس الحياة و الإدراك المتغاير لمفهوم الوجود الاعتباري؛ و أمّا كونه مجرداً عن المادة فهو سلب لا صورة له في الأعيان^٦.

٢. م: مقدماً.

١. ش: ماهيات.

٣. ب: فيكون.

٤. از اينجا تا ص ٢٧٨، عبارت: «الحقيقة مثال الأول اسم» نسخه ب افتادگی دارد.

٦. پایان کلام منقول از متفاوتات.

٥. ش: فلزم.

فهذه مباحث شريفة مهمة لا يتفطن لها^١ إلا من عرف ذاته حق المعرفة، و كذلك في الزوايا خبايا؛ فإننا أودعنا اللطائف التي هي الحكمة بالحقيقة في كل زاوية^٢ من هذا الكتاب؛ فإن ساعدتك العناية الأزلية و الرحمة الربانية حتى ظفرت بها فيا لها من نعمة! وإفيا لها من نقمة!

و واجب الوجود لا يجوز عليه العدم وإلا لكان ممكناً أن لا يكون بالإمكان الخاص، و كل ممكن أن لا يكون بهذا المعنى فهو ممكن أن يكون، و قد ثبت أنه واجب أن يكون، هذا خلف؛ ثم إذا كان واجباً لذاته فإنه^٣ يتمتع عليه العدم، فلا حاجة إلى هذا التكلف.

مباحث

اعلم أن المتكلمين استدلوا بحدوث الأجسام و الأعراض على وجود الواجب لذاته.

و أمّا الحكماء الإلهيون فقد استدلوا على وجود الواجب لذاته بالنظر في نفس الوجود من انقسامه إلى الواجب و الممكن فيشهد ذلك بالواجب، فيعرفون به وجوده.

ثم إنهم استدلوا بالنظر فيما يلزم الوجوب و الإمكان على ثبوت صفاته واحدة واحدة^٤؛ ثم استدلوا من صفاته على كيفيته صدور أفعاله عنه تعالى واحداً بعد واحد، كما استدلوا من وحدته و تنزيهه^٥ من الكثرة على كون الصادر^٦ الأول عنه^٧ عقل^٨ هو أول الموجودات الممكنة.

ثم استدلوا من صدور هذا العقل و أحواله على كيفية صدور باقي^٩ المعلومات من الموجودات^{١٠}، كما هو مسطور في كتب الحكماء رضي الله عنهم.

١. ذ: زوايا.

١. ذ: بها.

٢. ذ: واحداً واحداً.

٢. ذ: فإنّه.

٣. ذ: الصادر.

٣. ذ: تنزيهه.

٤. م، د: العقل.

٤. ذ: يصدر عنه.

٥. ذ: صدورنا في.

٦. م، د: - الممكنة. ثم استدلوا من صدور ... صدور باقي المعلومات من الموجودات.

وأما الحكماء الطبيعيّون فقد استدلّوا بوجود الحركات الفلكية الدالّة على وجود محرّك على وجوده. ثم استدلّوا باتصال تلك الحركات إلى غير النهاية على وجود محرّك أول غير متحرّك يجب انتهائه إلى الواجب لذاته على ما ذكرناه.

إلّا أنّ الطريق الذي سلكه الحكماء في إثبات الواجب أشرف وأوثق من طريقي المتكلمين و الطبيعيين؛ فإنّ أوثق البراهين في إعطاء اليقين إنّما هو الاستدلال بالعلة على المعلول، كما هو طريق الحكماء^١، لا كما هو طريق المتكلمين و الطبيعيين الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة؛ فإنّه قد لا يكون مفيداً لليقين^٢ عند ما يكون للمطلوب^٣ علة غير معروفة.

و قد أشار الوحي الإلهي إلى الطريقتين بقوله: «سنريهم آياتنا في الآفاق و أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق»^٤؛ و هذا هو حال المستدلّين بالمصنوع على الصانع و هو النظر في آيات الآفاق و الأنفس الدالّة على وجود الحق الأول؛ و قوله^٥: «وَأَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^٦؛ و هذا هو حال المستشعدين بالحق تعالى^٧ على كل شيء في الوجود.

و هذا الطريق و إن كان أشرف من الوجه المذكور فقد رجّح الشيخ الإلهي في المقاومات^٨ طريق الاستدلال بالحركات و النفس على هذه الطريقة من وجه آخر، لظهورها^٩ و وضوحها و قُربها من الفطره البشرية.

١. د: - كما هو طريق الحكماء.

٢. د: يفيد اليقين.

٣. م: للمعلول.

٤. سورة فصلت، آية ٥٣.

٥. ن: - و قوله.

٦. سورة فصلت، آية ٥٣.

٧. م: - تعالى.

٨. چنین ترجیحی در المقاومات یافت نشد؛ اما در الشارح، ص ٤٠٣ پس از تبیین روش استدلال از نفس بدون اشاره به آیات و روش «مستشعدين بالحق» گفته است: «و هذا برهان ... و عند الاستبصار يترجّح على كثير مما سبق». و در صفحه بعد (٤٠٤) گفته است: «فإنّ إثبات وجود واجب الوجود و وحدانيته أعمّ للمطالب و إن كان العلم بوجوده يشهد به الفطر و هو ممّا يكاد يكفي فيه التنبيه».

٩. د: و هو ظهورها.

الفصل الثالث

في الأسماء و الصفات التي للواجب لذاته عزّ شأنه و تقدّست أسماؤه

قد عرفت أنّ البارئ تعالى واحد، و أنّ له أسماء كثيرة هي أسماء معانٍ ليست بأسماء^١ أعلام و لا هي مترادفة على معنى واحد؛ فإنّه يفهم من كل واحد منها غير ما يفهم من الآخر؛ فهي أسماء متباينة متواردة على ذات واحدة هي ذات الواجب لذاته.

[أقسام الأسماء المتواردة على ذات واحدة]

و الأسماء المتواردة^٢ على ذات واحدة بحسب معان مختلفة تكون على أقسام ستة^٣:

القسم الأول: أن يكون الاسم دالّاً بالمطابقة على جميع المعاني الذاتية التي للشيء إن كان له معانٍ ذاتية؛ وإن^٤ كان ذلك الشيء بسيطاً لا تركيب فيه فيكون دالّاً بالمطابقة على تلك^٥ الحقيقة. مثال الأول اسم «الإنسان» لزيد، فإنّه يدل

١. د: أسماء. ٢. د: الواردة.

٣. برگرفته از التفسير الكبير فخر رازی، ج ١، ص ١١١، «المسألة الثامنة في أقسام الأسماء الواقعة على المسميات» فخر رازی ٩ قسم ذکر کرده است.

٤. د: فإن.

٥. از ص ٢٧٥، عبارت: «النفس و الإدراک لتلايقول قائل» تا اینجا از نسخه ب افتاده است.

بالمطابقة على جميع ذاتياته^١، وهي الجوهر و الجسمية و النمو و التغذية و الحيوانية و الناطقية. و مثال الثاني الذي^٢ لا تركيب فيه دلالة اسم «الله» على معناه البسيط الوجداني^٣.

القسم الثاني: أن لا يكون الاسم دالاً بالمطابقة على جميع ذاتيات الشيء بل يكون دالاً على بعضها، كاسم «الجسم» لزيد مثلاً أو الحيوان أو الناطق؛ فإن كل واحد من هذه الذاتيات غير دال بالمطابقة على جميع ذاتيات زيد عند جعله اسماً له و إنما يدل على بعضها.

القسم الثالث: أن لا يكون الاسم دالاً بالمطابقة على معنى ذاتي بل يكون دالاً على معنى عرضي متمكن^٤ في الذات، كاسم «الأبيض» لزيد؛ فإنه إنما أطلق عليه اسم الأبيض لقيام صفة البياض فيه، و البياض و إن كان هيئة متمكنة في ذات زيد فليست^٥ داخلية في حقيقته، كما كانت الجسمية و الحيوانية و الناطقية داخلية في حقيقة ذاته.

القسم الرابع: أن يكون الاسم دالاً على معنى عرضي هو هيئة^٦ متمكنة في الذات، إلا أن تلك الهيئة يكون لها تعلق بشيء آخر و ذلك كاسم «العالم» لزيد فإنه^٧ إنما أطلق عليه اسم العالم لقيام العلم بذاته كما كان البياض قائماً به إلا أن الفرق بينهما أن العلم يتعلق بشيء آخر هو المعلوم فإن العلم لا بد له من معلوم كما لا بد له^٨ من عالم بخلاف البياض فإنه لا يحتاج إلا إلى محل يقوم فيه و لا يحتاج إلى غير ذلك.

القسم الخامس: أن يكون الاسم دالاً على الذات باعتبار صفة إضافية لها غير متمكنة في تلك الذات كاسم «الكريم» و «الجواد» لزيد، فإن إطلاق ذلك عليه ليس باعتبار هيئة متمكنة في ذات زيد كما كان البياض و العلم متمكنين^٩ في

١. ذاتيات الشيء بل يكون دالاً.

٢. الواحداني.

٣. ش: وليست.

٤. ش: و إنّه.

٥. ش: متمكنان.

٦. د: - الذي.

٧. ب: يمكن / ش: يتمكن.

٨. د: عرضي هويته.

٩. م: - من معلوم كما لا بد له.

ذاته، بل هما صفتان إضافيتان.

القسم السادس: أن يكون الاسم دالاً على الذات باعتبار سلب شيء عنها كاسم «الفقير» لزيد، فإن إطلاقه عليه إنما هو باعتبار كونه لا مالاً له؛ فالفقير اسم محصّل دالّ على سلب صفة عن ذات زيد.

فهذه الأقسام الستة من الأسماء والصفات بعضها يدل على كثرة في الذات الموصوفة بها، كالقسم الثاني والثالث والرابع؛ وأمّا الأقسام التي لاتدلّ على كثرة في الذات التي توصف بها فهو القسم الأول والخامس والسادس. ولما تبين^١ أنّ الواجب لذاته واحد^٢ من كل وجه منزّه عن جميع أنحاء الكثرة وجب أن يكون^٣ جميع أسمائه وصفاته من قبيل القسم الأول والخامس والسادس وما يتركب منها دون ما عداها من الأقسام.

إكلام من الفخر الرازي في أقسام الاسم والاسم الأعظم]

و ذكر فخرالدين^٤ تقسيماً آخر لا بأس بذكره رغبة في كثرة الفوائد لأنّ مسألة الصفات من المهمات الحكمية، فقال:

الاسم الذي أطلق على شيء لا يخلو إمّا أن^٥ يفهم منه ما^٦ يدل على^٧ نفس ذات ذلك الشيء، أو جزء من أجزاء ذلك الشيء^٨، أو صفة خارجة عنه.

و ذكر جماعة من الحكماء^٩ أنّ القسم الأول يستحيل ثبوته للبارئ تعالى، لأنّ حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر وكل ما لا يعلم حقيقته لا يمكن وضع الاسم له.

١. م: بيّن.

٢. ب: + من.

٣. الفنبر الكبير، ج ١، صص ١١١ - ١١٢؛ الباحث الشرقية، ج ٢، ص ٥٢٤.

٤. م: + يكون.

٥. م: أنه.

٦. ب: - ما يدل على.

٧. ب: - الشيء.

٨. الفنبر الكبير، همان، ص ١١٤.

و هذا فيه نظر^١؛ فإنَّ الخواص من أفاضل البشر يعرفونه^٢ فيضعون بإزائه اسماً هو أعظم أسمائه.

و لا يبعد أن يكون ذلك الاسم المخصوص هو «الاسم الأعظم»؛ و الأصحَّ أنَّ ذلك الاسم هو «الحي القيوم»، و قيل إنَّه هو «الله» على قول، أو «ذوالجلال و الإكرام» على قول آخر، أو «هو» على آخر^٣. و لا يلزم أن يكون واضع الاسم عارفاً به كنه المعرفة، فإنَّ ذلك محال في حق عظماء العلائكة و ملوكها؛ فإنَّه لا يعرفه كما هو إلّا هو؛ فيكون الواضع الأول لهذا الاسم وضعه على قدر معرفته به. و يجوز أن يكون البارئ تعالى هو الذي وضع هذا الاسم لنفسه فلا يرد ما ذكره.

و القسم الثاني و هو الاسم الدالّ على جزء من أجزاء ذات^٤ الشيء؛ فهذا القسم لا محالة يمتنع على الواجب لذاته لأنَّه واحد منزّه عن التركيب من الأجزاء^٥.

و القسم الثالث و هو الاسم الدالّ على صفة خارجة عن الذات، فإمّا أن تكون تلك الصفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو صفة حقيقية مع إضافية أو مع سلبية أو صفة إضافية مع صفة سلبية؛ و سنيين أنَّ الجائز عليه من هذه الأقسام إنّما هو الاسم الدالّ على إضافة أو سلب أو ما يتركب منهما، فيجوز أن يجعل له بحسب كل إضافة له إلى غيره اسمٌ محصّل، و كذلك بحسب كل سلب اسمٌ محصّل أيضاً؛ و كذلك يجعل له بحسب ما يتركب من الإضافة و السلب

١. ابن مطلب از شهرزوری است گرچه فخر رازی نیز چنین نقل کرده است: «قالوا إنَّه لا يمتنع في قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين من عبادہ بأن يجعله عارفاً بتلك الحقيقة المخصوصة» (همان، ص ١١٤) و نیز گفته است: «ولو اتفق لَمُلك مقرب أو نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم...» (همان، ص ١١٥).

٢. د: يعرفون.

٣. د: «أو هو» على آخر؛ التفسير الكبير، همان، ص ١١٥.

٤. د: و ملوکها.

٥. د: و القسم الثاني و هو الاسم الدالّ على جزء من أجزاء.

٦. ن: ذاته.

٧. همان، ص ١١٥.

اسم آخر محصل، كقولك: «إنَّه تعالى أوَّل»، فإنَّ الأوَّل مركب من^١ الإضافة و السلب، فإنَّ معناه أنَّه تعالى سابق على ما سواه، وهو إضافة محضة وأنَّ غيره غير سابق عليه، وهو سلب محض.

و اعلم أنَّ أرباب الشرائع الإلهية ذكروا له أسماء كثيرة. أمَّا الإضافة^٢ و السلبية و ما هو مركَّب منهما فكثير؛ و أمَّا الاسم الذي يدل على الذات فإنَّ بعض العلماء جَوَّز^٣ أن يكون له هذا الاسم و بعضهم منع ذلك على ما ذكرنا. و قد قال صلى الله عليه و آله و سلم: «إنَّ لله تعالى أربعة آلاف اسم، أَلْفٌ لا يعلمها إلَّا الله؛ و أَلْفٌ لا يعلمها إلَّا الله و الملائكة؛ و أَلْفٌ لا يعلمها إلَّا الله و الملائكة و النبيون؛ و أمَّا الألف الرابع فالؤمنون يعلمونه؛ فتلاثمائة منها في التوراة و ثلاثمائة في الإنجيل و ثلاثمائة في الزبور و مائة في القرآن، تسع و تسعون منها ظاهرة و واحدٌ منها مكتوم^٤، مَن أحصاها دخل الجنة».

[كلام في الصفات و في ما يصح و ما لا يصح عليه - تعالى - من الصفات]
إذا عرفت هذا فنقول: إنَّ الصفات تنقسم: إلى ما يتغيَّر الموصوف بتغيُّر الأمور الخارجة^٥ عن ذاته؛ و إلى ما لا يتغيَّر بتغيُّرها؛ و ذلك لأنَّ الصفة إمَّا أن تكون متقرِّرة في ذات الموصوف غير موجبة للإضافة إلى غيرها؛ أو لا تكون كذلك.

و الأوَّل، ككون الشيء أبيض أو أسود فإنَّ البياض و السواد صفتان^٦ متقرَّرتان^٧ في ذات الجسم الموصوف بأحدهما عند حلوله فيه، و يتغيَّر الجسم الموصوف بالبياض عند زواله و حلول السواد فيه، فهذا^٨ القسم من الصفات يسمونه بـ«الصفة الحقيقية».

و أمَّا الذي لا يكون كذلك فلا يخلو إمَّا أن تكون تلك الصفة موجبة للإضافة

١. از اینجا تا عبارت: «فإنَّك قد عرفت أنَّ الإضافة تعرض» در ص ٢٨٨ از نسخه ب افتاده است.

٢. د: الإضافة.

٣. د: جَوَّزوا.

٤. د: - مكتوم.

٥. ش: الأربعة.

٦. ش: صفتان.

٧. د: مقرَّرتان.

٨. ش: و هذا.

إلى غير الموصوف، من غير أن تكون متقرّره في ذاته، ككون الشيء يميناً أو شمالاً؛ وهذا القسم هو الإضافة المحضة و هو مقابل للقسم الأول^١؛ وإما أن الصفة متقرّرة في ذات الموصوف و موجبة للإضافة إلى غيره، وهذا القسم ينقسم إلى ما لا يتغير الموصوف بتغير المضاف إليه و إلى ما يتغير الموصوف بتغيره، و القسم الأول هو الصفة المتقرّرة في ذات الموصوف الموجبة للإضافة^٢ إلى غيره الغير المتغيرة بتغير الأمر الخارجي و إن كانت إضافته إلى ذلك متغيرة لا محالة، و ذلك كالقدرة التي هي هيئة متمكنة في الذات يصح أن يصدر عن تلك الذات بسبب تلك الهيئة فعل، و هي مع ذلك توجب كون ذلك القادر مضافاً إلى مقدور عليه؛ إلّا أنّ القادر غير متغير بتغير الأمر الخارجي المضاف إليه، لأنّ القادر على تحريك حجر لا يصير^٣ عند انعدامه غير قادر في ذاته.

فعلم أنّ القادر لم يتغير في ذاته عن مقدوريته عند تغير الأمر الخارجي الذي هو انعدام الحجر مثلاً؛ بلى يتغير إضافته إلى ذلك الشيء المنعدم الذي هو الحجر، فإنّه لا يكون قادراً على تحريكه لانعدامه و إن كان قادراً في نفسه، لأنّ القدرة إنّما تستلزم الإضافة إلى الشيء الكلي لزوماً أولياً ذاتياً^٤.

ثمّ إنها تستلزم الإضافة إلى جزئيات ذلك الكلي لزوماً ثانياً بطريق العرض بسبب ذلك الكلي الذي كانت الصفة متعلقة به فهو غير متغير أبداً، بخلاف الجزئيات التي تحته، فإنّها تتغير بتغير الإضافات الجزئية العرضية التي تتعلق بها.

و القسم الثاني من هذين القسمين هو الصفة المتقرّرة في الموصوف الموجبة لإضافته إلى الأمر الخارجي المتغيرة بتغير ذلك الشيء في الخارج^٥، و ذلك كالعلم الذي هو هيئة و صورة متقرّرة في نفس العالم و تلك الهيئة موجبة

٢. ش، د، م: لإضافته.

٤. د: ذاتياً.

١. د، م: الأول.

٣. م، د: حجر يصير.

٥. د: الخارجي.

لإضافته إلى أمر خارجي^١ هو المعلوم، والعالم - الذي هو الموصوف بالعلم - يتغير بتغير ذلك المعلوم؛ فإنَّ العالم يكون زيد مثلاً في المسجد يتغيَّر علمه عند خروجه عن ذلك المسجد، لأنَّ العلم^٢ لا يستلزم إلّا معلوماً معيناً، فإن كان متعلقاً بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي تحته وبالعكس؛ اللهم إلا أن يستأنف العلم بذلك المعلوم الآخر فحينئذ^٣ يتعلق به تعلقاً آخر. فإنَّ علمنا بكون الحيوان جسماً لا يوجب العلم بالجزئي الذي تحته وهو أنَّ «الإنسان جسم»، حتى ينضم إليه علم آخر وهو أنَّ «الإنسان حيوان» لأنَّ «الإنسان جسم» علم آخر مستأنف غير العلم الأول وهو «الحيوان جسم»، فله إضافة أخرى مستأنفة فيجب أن يختلف حال الموصوف باختلاف حال الإضافات المتعلقة بالصفة، بخلاف القسم الذي قبله؛ فإنَّ القدرة إذا تعلقت بالمقدور الكلي أولاً^٤ فإنَّها تستلزم التعلق بالمقدور الجزئي الذي تحته بسبب التعلق بذلك المقدور^٥ الكلي ثانياً؛ كما بيَّنا حاله فيما تقدَّم.

فهذه حال الأقسام الأربعة من الصفات؛ فكلما^٦ أوجب تغيُّر الصفة تغيُّر الموصوف فهو مستحيل على الواجب لذاته كما في القسم الأول والرابع؛ فإنَّه ذات غير متغيِّرة فما أوجب تغيُّره فهو ممتنع الوجود؛ وكل ما لا يوجب ذلك فهو جائز عليه تعالى كما في القسم الثاني والثالث؛ فإنَّه لا محذور في جوازه.

أمَّا في القسم الثاني التي هي الإضافات المحضة فإنَّه يتغيَّر ما^٧ على يميننا ويسارنا ومحاذاتنا دون أن نتغيَّر في ذاتنا، لعدم افتقارنا^٨ إلى القبول الموجب للتغيُّر.

وأمَّا^٩ القسم الرابع، فقد بيَّنا حاله؛ ولأنَّ الواجب لذاته لو كان له صفة منقرّرة في ذاته لكانت غير واجبة الوجود لوجهين:

- | | |
|------------------|-----------------|
| ١. د: خارج. | ٢. د: العالم. |
| ٣. د: - فحينئذ. | ٤. د، م: - جسم. |
| ٥. ن: وإلّا. | ٦. ن: المقدور. |
| ٧. ش: وكل. | ٨. ن: مما. |
| ٩. د، م: افتقار. | ١٠. ن: - أمّا. |

الأول، أَنَّهُ قد تبَيَّن أَنَّهُ لا واجباً في الوجود.

الثاني، أَن جميع الصفات مفتقرة إلى محل تقوم به، و المفتقر إلى الغير ممكن في ذاته فجميع الصفات ممكنة في ذاتها محتاجة إلى ما تقوم به، و كل ممكن محتاج إلى علة. و لا يجوز أَن تكون علة تلك الصفات المتفجرة في ذات الأول تعالى نفس ذاته فيكون قابلاً لتلك الصفات و فاعلاً لها، و جهة الفعل غير جهة القبول لوجهين:

الأول، أَن الفعل للفاعل^١ قد يكون في غيره و هو مسلم عند الخصم و لا مانع عن ذلك في نفس الأمر؛ و القبول للقابل لا يجوز أَن يكون في غيره^٢، و ينتج المقدمتان من الشكل الثاني أَن جهة الفعل غير جهة القبول بالضرورة.

الوجه الثاني، أَن الجهة^٣ الفاعلية تقتضي^٤ الوجوب إذا كانت من العلل التامة، كتأثير الواجب لذاته في معلومه الأول، فَإِنَّه تأثير فعلي غير متوقف على غير ذاته من قابل أو شرط أو غير ذلك.

و أمّا الجهة القابلية، فَإِنَّها لا تقتضي الوجوب و لا يمكن أَن تكون علة تامة و لا معطية للوجود، بل لا تقتضي إلا التهيؤ و الاستعداد، فالجهة المتقتضية للوجوب غير الجهة المتقتضية للاستعداد؛ و لو كانت جهة الفعل المتقتضية للوجوب بعينها جهة القبول الموجبة للاستعداد^٥ و جب أَن لا يكون الوجوب مبطلاً للقوة التي اقتضتها القابلية، فَإِنَّ الشيء الواحد لا يكون مبطلاً بذاته ما كان مقتضياً لذاته، لكن الوجوب مبطلٌ للقوة الاستعدادية، فَإِنَّ الاستعداد لا يبقى موجوداً عند الوجود الذي اقتضاه الوجوب، فهما متغيران.

و أيضاً، لو كانت جهة الفعل هي جهة القبول بعينها^٦ واحدة لما أمكن أَن يصيرا اثنين، كما لا يمكن أَن يصير الواحد اثنين؛ فَإِنَّ الجهتين لو اتحدتا و جب

١. ش: الفاعل.

٢. ش: - و هو مسلم عند الخصم و لا مانع عن ذلك ... لا يجوز أَن يكون في غيره.

٣. م: جهة.

٤. د: بعض.

٥. د: - و لو كانت جهة الفعل المتقتضية للوجوب بعينها جهة القبول الموجبة للاستعداد.

٦. م: - بعينها.

أن يبقيا واحداً أبداً؛ فما^١ كان يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول وبالعكس وقد بينّا أن^٢ إحدى الجهتين^٣ تنفك عن الأخرى فليست الجهتان واحدة؛ فثبت أن الصفة الممكنة المتقررة في الذات الواجبة لذاتها إذا كانت الذات هي العلة الموجبة لتلك الصفة، يلزم أن يكون في ذاته جهتان متغايرتان وهما جهة الفعل والقبول؛

فهاتان الجهتان إما أن يكونان داخليين في تلك الذات الواجبة^٤ مقومين^٥ لها، أو خارجيين، أو أحدهما داخلاً والآخر خارجاً؛
والأول، يوجب أن تكون الذات الواجبة البسيطة الواحدة من كل وجه مركبة من الأجزاء الذاتية وذلك محال.

والثاني وهو أن يكونا خارجيين، فإن كانتا من عوارض المفارقة كانتا مستفادتين من غير تلك الذات، ويلزم من ذلك أن يكون الغير مؤثراً في ذات الواجب وذلك محال؛ وإن كانتا من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه من أن المفيد لهما إن كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة، ويلزم أن يكون ذلك بجهتين متغايرتين، ثم يعود الكلام إلى تلك الجهتين الأخريين^٦ وهلمّ جزأ إلى غير النهاية^٧ وعرفت استحالة؛ فلا بد من الانتهاء إلى جهتين داخليتين في حقيقة الذات، وذلك موجب للتركيب الممتنع في حق الواجب تعالى؛ وكذلك الحال فيما يتركب من الداخل والخارج؛ فالواجب^٨ لذاته كما كان واحداً في ذاته فهو واحد من جميع جهاته؛ فلا صفة حقيقية متقررة في ذاته ولا صفة حقيقية له يلزمها إضافة، إذا كان تغييرها موجباً لتغيير الذات، كما مرّ تقريره.

وأما ما يصح عليه من جملة^٩ الصفات فهي الإضافات التي هي من المقولات الخمسة المذكورة كالمبدئية والمُبدعية والعلية وأمثالها؛ فإنها غير

١. ن: كما.

٢. د: لو اتحدتا وجب أن يبقيا واحداً ... وقد بينّا أن إحدى الجهتين.

٣. د: الموجبة.

٤. م، د: المقومتين.

٥. د: وقد.

٦. ش: الأخريتين / د: م: الأخيرتين.

٧. د: جملة.

٨. د: جملة.

متقدّرة في ذات الشيء ولا يكون تغييرها موجباً لتغيّر الذات المضافة، كما ذكرناه. وإنما يصحّ عليه نفس الإضافة لا صفة يلزمها إضافة^١، فإنّك قد عرفت أنّ الإضافة تعرض للكم والكيف والحركة، فلو اتّصف الواجب لذاته بشيء من هذه المقولات لزم المحال المذكور.

ولا يجوز أن يلحقه إضافات مختلفة توجب حيثيات مختلفة فيكثر^٢ في ذاته - تعالى، بل له إضافة واحدة تصحّ جميع الإضافات كالمبدئية المصحّحة لباقي الإضافات كالرازقية والخالقية والمصوّرية ونحوها؛ ولذلك يصحّ عليه من الصفات السلوب، كالقدوسية والفردية، فإنّهما سلْبٌ لعوارض أو سلْبٌ لقسمة، ولا يجوز عليه سلوب مختلفة توجب حيثيات مختلفة يقتضي ذلك تكثر^٣ في الذات الأحدية، بل له سلْبٌ واحد وهو سلْب الإمكان يتبعه جميع السلوب كسلْب الجسمية والجمادية والعرضية وغيرها.

وله صفات اعتبارية، كالوجود والوحدة والحقيقة والشبيئية وغير ذلك من الاعتبارات العقلية؛ بل يجب له هذا القبيل من الصفات وإلاّ فلم يفهم^٤ منه تعالى شيء.

وهذه الإضافات الاعتبارية في حكم الصفات^٥ السلبية في أنّها لا تخلّ بوحدانيته تعالى^٦.

[في أقسام الكمالات التي تكون للموجود وإشارة إلى كمالاته تعالى]

و يجب أن تعلم أنّ الكمالات التي تكون للموجود على قسمين:

الأول، الكمالات التي لا تكون زائدة على نفس الذات، كعلم المبدأ الأول والمبادئ العقلية والنفوس الناطقة بذواتها وكذلك حياتها وقدرتها.

١. ان عبارته: «الإضافة والسلْب فإنّ معناه أنّه تعالى» در ص ٢٤٤، تا اینجا از نسخه ب افتاده است.

٢. د. م: فيتركب.

٣. د. م: و إلا.

٤. د. م: الصفات.

٥. د. م: فلا يفهم.

٦. ش: - و إلاّ لم يفهم منه تعالى شيء. وهذه الإضافات الاعتبارية في حكم الصفات.

٧. المشرح، ص ٣٩٩ - ٤٠١؛ الفلوجات، صص ٤٠٤ - ٤١٤ با شرح ابن كمونه و با تفصيل شهرزوري.

و القسم الثاني من الكمالات ما تكون زائدة على نفس الذات و ذلك كالكمالات الثانية اللاحقة بذات الشيء بعد أن تصير الذات حاصلة في الوجود نوعاً من الأنواع^١؛ و هذا بخلاف الكمالات التي لا تكون زائدة على نفس الذات، فإنها لا تلحق الذات بسبب أمور خارجة عن الذات، بل تكون لاحقة بالذات من حيث هي ذات و موجودة^٢ لا من حيث خصوص الجسمية و التركيب و التكثر^٣ و غير ذلك.

فهذا النوع من الكمالات يمكن بالإمكان العامي أن يثبت لواجب الوجود لذاته من حيث هو ذات و موجود، و كل ما أمكن أن يثبت للواجب لذاته^٤ بالإمكان العام يجب له؛ فالكمالات التي يمكن أن تثبت للواجب لذاته من حيث هو ذات و موجود تجب له^٥.

أما بيان أن الكمالات الثابتة لواجب الوجود من حيث هو ذات و موجود ممكنة بالإمكان العام، لأنها لا تجب تكثرأ في ذاته فلا تمتنع على الواجب و كل ما لا يمتنع عليه يجب له، إذ لا قوة إمكانية له. و أما بيان المقدمة الثانية، و هي أن كل ما أمكن على الواجب بالإمكان العام يجب لوجوه:

الأول، أن الوجود الواجب لا يكون أتم منه و لا أكمل، إذ لو كان في الوجود ما هو أتم و أكمل منه لكان ذلك الأتم و الأكمل هو الواجب لذاته فإنه لنقصه عنه لا بد و أن يكون ممكناً لا واجباً، و الواجب إنما هو الأتم الأكمل من جميع الوجوه، و هذه التعامية و الكمالية ليست بزائدة^٦ على ذاته لأن كل كمال و تمام يزيد على الذات يلزم التكثر^٧ في تلك الذات - كما مرّ ببيان - بل هما نفس الذات، و كل كمال هو نفس الذات فهو غير زائد و لا^٨ متكثر فالواجب لذاته أولى به من

٢. ن، ش: موجود.

١. د: من الأنواع.

٣. د: التكثر.

٤. د: لواجب الوجود لذاته من حيث هو ذات و موجود و كل ما أمكن أن يثبت للواجب لذاته.

٦. د: زائدة / ش: بزيادة.

٥. د، م: - له.

٨. ب: فلا.

٧. د: التكثر.

الممكن. فإذا كان الإدراك والحياة والقدرة وغيرها من الكمالات الغير الزائدة على الذات حاصلةً للممكن^١ وجب بالضرورة حصولها للواجب لذاته.

الوجه الثاني، أن الكمالات الحاصلة للموجودات الممكنة من حيث هي ذواتٌ وموجودة من غير اعتبار أمور مخصوصة^٢ كالجوهرية والعرضية والجسمية والتركيب ونحوها، فهي مستفادة من الواجب لذاته وغير زائدة على ذواتها؛ وكل كمال غير زائد هو مستفاد من الواجب لذاته^٣ فالواجب^٤ أولى بذلك الكمال؛ فإن^٥ الشيء لا يوجد ما هو أشرف وأتم منه لأن وجود المعلول إنما هو مستفاد من وجود العلة فيكون بالضرورة تابعاً^٦ لها، فلا يمكن أن يكون مساوياً لها، فكيف يمكن أن يكون أتم وأشرف منها؟

والحكمة المتألهون متفقون على أن الماهية المعلولة نسبتها إلى العلة كنسبة الظل من ذي الظل وكما أن الظل أضعف من ذي الظل فالماهية المعلولة أضعف وأنقص من العلة وهذه المقدمة قريبة من العقل ولا يحتاج الفطن فيها إلا^٧ إلى تنبيه.

الوجه الثالث، أن الكمالات الغير الزائدة ممكنة عليه بالإمكان العام الذي لا ينفك عن أن يكون إما واجباً أو ممكناً خاصاً؛ وإذا امتنع أن يمكن عليه شيء بالإمكان الخاص - وإلا لزم أن يكون فيه جهة إمكانية تقتضي تركب ذاته المقدسة من جهتين فيتكثر وذلك محال - تعين أن يكون ما^٨ أمكن لا بد وأن يكون واجباً؛ فثبت من هذا البيان أن^٩ كل كمال للوجود من حيث هو وجود وهي الكمالات الغير الزائدة على الذات وهي التي لا توجب التركيب والتكثر^{١٠} بوجه من الوجوه كالإدراك والحياة وما أشبههما، لا يمتنع على الواجب لذاته وكل ما

١. ب: الممكن.

٢. م: - و كل كمال غير زائد هو مستفاد من الواجب لذاته.

٣. ش: والواجب.

٤. د، هـ: لأن.

٥. م: - إلا.

٦. ن، هـ: ش: - أن.

٧. ب: بما.

٨. ب: التكثر.

لا يكون ممتنعاً عليه^١ فيجب له؛ ينتج من الأول أنَّ كل كمال للوجود غير زائد على الذات يجب للواجب بذاته على ما فصلنا القول فيه.

و سيأتي الكلام في فصل الإدراك على بعض الصفات، كعلمه و حياته و قدرته في أنَّها نفس ذاته؛ فالحكماء ما نفوا عنه الصفات بالكلية بل نفوا عنه الصفات الحقيقية^٢ الزائدة على ذاته فقط للبرهان المذكور^٣.

و حقيقة

[كمالاته تعالى التامة أكمل و أتم بدرجات و مراتب لا تتناهى]

الذات المجردة^٤ عن الكمالات الزائدة على الذات، إذ كان لها في نفسها من الكمالات، ما للذات التي حصل لها الكمالات الزائدة، بل أكثر، فهي أتم و أكمل من الذات التي كمالها زائد، لافتقارها في ذلك الكمال إلى أمر زائد على الذات بخلاف الأولى؛ فإنَّها غير مفتقرة إلى ما هو خارج عنها إذ كمالها هو نفس ذاتها.

فالواجب لذاته لما كان له من الكمالات الغير الزائدة ما للمحفوفة بها بل لا نسبة لكمالات الممكنات الناقصة إلى كمالاته التامة، فهو لا محالة أكمل و أتم بدرجات و مراتب لا تتناهى؛ و لا يدرك البشرُ منها إلَّا اليسير؛ و لا يدركها كما هي^٥ إلَّا هو: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^٦.

و اعلم أنَّه يجب على من عرف البارئ - جل جلاله - بصفات جلاله و نعوت كماله^٧ أن يتخلَّق بأخلاقه بقدر الطاقة البشرية و القوة الإنسانية؛ فيقدر ما يزيد له و صف من الأوصاف الربوبية و الأسماء اللاهوتية، يزيد له قربٌ إليه و يترقى درجة إلى المقام الأفضل و الجنب الأكمل؛ فإنَّ القرب من الواجب لذاته

١. م: د؛ ما لا يمتنع عليه.

٢. ش: - كعلمه و حياته و قدرته في أنَّها - بالكلية بل نفوا عنه الصفات الحقيقية.

٣. الخواصات، ص ٤١ يا شرح ابن كموه و يا تفصيل شهرزورى.

٤. د: هـ - هي.

٥. ن: المتجردة؛ د: م: المجرد.

٦. د: م: + و جماله.

٧. سورة آل عمران، آية ٦.

ليس بالمكان لتتَزَهيه عنه بل بالصفات و المعاني؛ فكَلَمَّا^١ كانت الصفات الإلهية الحاصلة للعبد أكثر كان القربُ منه أكثر و أتمَّ.

و النفس إذا تكملت^٢ بالعلوم الحقيقية و تطهَّرت من الأخلاق الدنية و خففت العلاقة البدنية و داومت على الذكر في الخلوات لم تلبث زماناً إلّا و البارقات الإلهية توَمَّض إليها و الخطفات^٣ الربانية تشرق عليها؛ فإن دامت على هذا فسيأتيتها بعد البرق حرقٌ ثم طمسٌ. و هذه الأشياء لا يهدي^٤ إليها الفكرُ الصائب، بل الذكرُ الدائم بالقلب، و صرفُ الهمة إلى جناب القدس بالكلية؛ فإذا دامت على هذه الحال انتقش فيها صورةُ الوجود كله؛ فتصير كأنَّها عقلاً مجرداً عن المادة؛ فبعد خراب البدن تعرج بذاتها إلى الملاء الأعلى و المقام الأسنى؛ ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم﴾^٥.

و النفس الفاضلة الكاملة هي العارفة بالذات و الصفات و حينئذ فيكفيها من العمل اليسير؛ كما حكى أن داوود - عليه السلام - قال لربه: يا رب لا يحل^٦ لمن عرفك أن يقطع رجاء منك؛ فقال له: يا داوود إنَّما يكفي أوليائي اليسير من العمل مثل^٧ كفاية الملح للطعام.

١. ش: و كَلَمَّا. ٢. د: م: كملت.

٣. د: الخطفات. ٤. م: لا يهتدي.

٥. سورة جمعه، آية ٤.

٦. ش: - عليه السلام / م: د: على نبينا محمد و عليه السلام.

٧. ش: ما يحل. ٨. د: - مثل.

الفصل الرابع في فعل الواجب لذاته ومعنى إبداعه

و إذ قد فرغنا - بعون الله تعالى - من الكلام في ذات الواجب لذاته وأحوال صفاته فبالحرى^١ أن نتكلم بعد ذلك في أفعاله، فنقول:
إن جماعة المتكلمين يظنون أن كل مفعول حادث، لأن المفعول عندهم يدخل في مفهومه سبق العدم، وكل ما دخل في مفهومه سبق العدم فهو حادث فالمفعول حادث. وإنما أوجبوا دخول العدم في مفهوم المفعول والفعل لتوهمهم أن افتقار المفعول إلى الفاعل^٢ إنما هو في حدوثه دون بقاءه، وأنه في حال بقاءه يستغني عن الفاعل. حتى أن جماعة كثيرة من هؤلاء - الذين عوام الناس أحسن حالاً منهم - حكموا بالجهل أنه لو فرض عدم البارئ جلّ جلاله لايلزم من عدمه عدم العالم - تعالى الله عما يقول الملحدون علواً كبيراً - و مثكوا ذلك بالبناء الباقي بعد موت البنّاء.

و جماعة أخرى منهم توهموا أن العالم بعد حدوثه يبقى ببقاء غير باق، بل يبقى ببقاء يخلقه الله حالاً بعد حال؛ فالعالم عند هؤلاء لا يستغني بعد حدوثه عن البارئ - تعالى - بل يفتقر في بقاءه إلى ذلك البقاء المفتقر إلى البارئ تعالى؛ فهذا المذهب مع بطلانه أقرب إلى الحق من المذهب الأول.

٢. د: الفعل.

١. ش: وبالحرى.

٢. ب: -في.

و جماعة أخرى منهم منعوا أن يكون الحادث بعد حدوثه يبقى ببقاء غير باقي بل حكموا بأن الجواهر العادة تبقى بعد حدوثها بأعراض غير باقية يخلقها الله - سبحانه و تعالى - في تلك^١ الجواهر العادة الباقية حالاً بعد حال، فهذا العرض الباقي به الجوهر يسمى «تأليفاً»^٢ عند من يثبت منه؛ و أما من لا يثبت فيبقى بغيره من سائر الأعراض.

فهذه مذاهب هؤلاء الذين لم يترقوا عن مرتبة المحسوسات و المتخيلات^٣.

و احتج أصحاب المذهب الأول بأن الحادث بعد حدوثه لو كان محتاجاً حال بقاءه إلى المؤثر فلا يخلو ذلك المؤثر إما أن يصدر عنه حال بقاء الحادث^٤ أثر، أم لا؛ فإن لم يصدر عنه أثر ثبت مطلوب القائل بالاستغناء بعد الحدث؛ و إن صدر عنه أثر، فلا يخلو إما أن يصدق عليه أنه كان قبل ذلك حاصلاً أو لا يصدق عليه ذلك؛ فإن كان الأول لزم أن يكون ذلك تحصيلاً للحاصل و هو محال؛ و إن كان الثاني لزم أن يكون المؤثر غير مؤثر في الباقي، بل إنما كان مؤثراً في أمر حادث فقط دون البقاء و هو المطلوب.

و الجواب عن هذه الحجة أننا نختار أن المؤثر يصدر عنه أثر حال بقاءه و يكون ذلك الأثر حاصلاً قبل ذلك.

قوله: «لو كان الأمر كذلك لكان تحصيلاً للحاصل».

قلنا: لانسلم، و إنما يلزم ذلك إن لو كان المؤثر في حال الحصول يفيد المفعول حصولاً آخر مغايراً للحصول الأول و ليس الأمر كذلك، بل المفعول في حال حصوله كان^٥ حاصلاً بذلك المؤثر الذي كان سبب حصوله أولاً.

و أما حديث البناء و بقاءه بعد البناء، فالجواب^٦ عنه أن المعلومات تكون على قسمين:

١. د: ذلك.
٢. د: بالبقاء.
٣. الخويعات، صص ٤٢-٤٣ با شرح ابن كموته؛ المشاعر، صص ٤٠٥-٤٠٨.
٤. د. م: - حال بقاء الحادث.
٥. ن: - كان.
٦. ش: و الجواب.

أحدهما، ما يكون علة وجودها هي بعينها علة ثباتها^١، كمعلولات بعض المجردات وكذلك القالب المشكّل للماء^٢.

و ثانيهما، ما يكون علة وجودها مغايراً لعلّة ثباتها كما في مسألة البناء و البناء. و القسم الأول إذا عدمت علة الوجود لا يمكن بقاء المعلول بعد ذلك لأنّها إذا كانت بعينها علة الثبات فتمتّى عدمت لا يبقى لذلك^٣ المعلول وجود و لا ثبات بالكلية. و أمّا القسم الثاني فإذا عدمت علة الوجود لا يلزم أن تعدم علة الثبات لمغايرتها، لها فيستمر^٤ وجود المعلول بسبب علة الثبات الموجودة بعد زوال علة الوجود، كما في مسألة هذه؛ فإنّ العلة الموجدة للبناء إنّما هو تحريك الأجزاء بعضها إلى بعض و هذه العلة غير باقية بعد تمام البناء، سواء مات البناء أو بقي.

و أمّا علة الثبات الذي هو باقٍ بعد ذلك فهو تماسك الأجزاء و هو معلول لبيوسة العنصر لا للبناء؛ فهو غير معدوم بل هو باقٍ مادام العنصر يابساً، فإذا زالت علة الثبات انعدم المعلول بالكلية فانهدم البناء^٥.

فعلّم بما^٦ ذكرنا ضعف استدلالهم في استغناء المفعول عن الفاعل في حال البقاء؛ فيجب علينا الآن أن نرجع و ننظر أنّ احتياج المفعول إلى الفاعل إذا كان بسبب حدوثه الذي معناه «موجود بعد العدم» فهل جميع أجزاء المحدث معتبرة في الاحتياج أم بعضها هو المعتبر في الاحتياج و الباقي مقارن له بطريق العرض، ليكون المعنى الذي هو سبب الاحتياج المتعلق بالفاعل متعيّناً^٧. فنقول^٨: إنّ جمهور المتكلمين يظنون أنّ المفهوم من لفظ «المفعول» أخصّ من المفهوم من لفظ «المحدث» الزماني، لأنّ المفعول عندهم لا يتناول إلّا

١. د: بقاءها. ٢. الشارع، ص ٤٠٨.

٣. ش: كذلك. ٤. ب: فقسّم.

٥. التلويحات، صص ٤٢ - ٤٣ با شرح ابن كمونة؛ الشارع، صص ٤٠٥ - ٤٠٨.

٦. ش: إنّما.

٧. د: هو المعتبر في الاحتياج و الباقي ... هو سبب الاحتياج المتعلق بالفاعل متعيّناً.

٨. التلويحات، صص ٤٢ - ٤٣ با شرح ابن كمونة؛ الشارع، صص ٤٠٥ - ٤٠٨.

المحدث الصادر عن إرادة؛ و يلزم من ذلك أن لا يكون^١ كل محدث مفعولاً^٢، لأنَّ الحادث من غير إرادة لا يسمى عندهم مفعولاً؛ فيقال لهم: إن أردتم بقولكم «إنَّ المفعول أخصَّ من المحدث الزماني» أنَّ أرباب اللغة لا يطلقونه إلا على المحدث الصادر عن إرادة و أنَّ الحادث من غير إرادة لا يسمى مفعولاً، فهذا بحث لغوي صرف، لا تعلق له بالمباحث العقلية فيجب أن نرجع في فصل الخصومة إلى أئمة اللغة.

و إن أردتم بذلك أنَّ لسبقي^٣ العدم و الإرادة مدخلاً في تعلق المفعول بالفاعل فليس ذلك البحث لغوياً، بل هو بحث عقلي يحتاج إلى البيان.

و المختار عند الحكماء أنَّه ليس لسبقي العدم و الإرادة مدخل في مفهوم تعلق المفعول بالفاعل، و أنَّ المفعول عندهم أعم من المحدث الزماني؛ فإنَّ كل محدث فهو مفعول بمعنى أنَّه معلول علّة و لا ينعكس؛ فإنَّه ليس كل مفعول محدثاً، فإنَّ المفعول الدائم الوجود من الأمور الثابتة - كما سيأتي بيانه - غير مستغنية عن العلة.

هذا هو المفهوم من المفعول مطلقاً، فإذا زدنا قيداً آخر لا مدخل له في المفعولية بأنَّ قلنا: «فَعَلَ الفاعلُ هذا المفعول بعد العدم» أو «فَعَلَ ذلك بإرادة»، فإنَّ المفعول هاهنا يصير بإضافة هذا القيد أخصَّ من مطلق المفعول بسبب إضافة القيدين المذكورين.

ثم إنَّ المتكلِّم يسلم أنَّ الشيء الموجود بعد العدم كما يسمى «محدثاً» يسمى أيضاً «مفعولاً»، إلاَّ أنَّه يجب أن يحقق^٤ أنَّ مفعوليته لكونه موجوداً بعد العدم أو لكونه مقيداً بالإرادة أو الطبع أو لا مدخل لهذه^٥ القيود في مفعوليته؛ فإن كانت لا مدخل لها في مفعوليته فإذا قيدنا المفعول بشيء من تلك^٦ القيود

١. ش: م: أن يكون.

٢. ش: مفعول.

٣. ش: ب: د: يسبق.

٤. د: يتحقق.

٥. ش: بأنَّ.

٦. د: م: - لكونه موجوداً بعد العدم أو.

٨. د: ذلك.

٧. د: بهذه.

صار أخص من مطلق المفعول لزيادة معنى آخر فيه بسبب ذلك القيد؛ وإن^١ كانت هذه القيود أو أحدها^٢ لها مدخل في مفعوليته فإذا حذف ذلك القيد صار ذلك الشيء الذي كان مفعولاً مع القيد، بالحذف، أعم من المفعول لكون المفعول إنمّا كان مفعولاً باعتبار انضمام تلك القيود أو أحدها^٣؛ فإذا حذفنا ذلك صار لامحالة أعم من المفعول.

والحق أنّ الإرادة والطبع لا مدخل لهما في مفهوم الفعل، إذ لو كان لهما مدخل في مفهوم الفعل كان^٤ التقييد بأحدهما يقتضي^٥ إمّا مناقضة أو تكراراً والتالي باطل فالمقدم مثله.

وبيان اللزوم أنّه لو كانت الإرادة أو الطبع داخلّة في مفهوم الفعل، فإن كان ذلك الداخل في المفهوم هو الإرادة كان قول القائل: «فعلٌ بالإرادة» تكراراً، كمن يقول: «إنسان حيوان»، فإنّ الإنسان يدلّ عليه بالتضمّن؛ ولو قال: «فعلٌ بالطبع» كان مناقضاً للإرادة، فهو كمن يقول: «إنسانٌ جماد»، وإن كان الداخل في مفهوم الفعل هو الطبع كان قولنا: «فعلٌ بالطبع» تكراراً و«فعلٌ بالإرادة» تناقضاً.

وأما بيان بطلان التالي فظاهر؛ لكون المناقضة والتكرار مستقيحين^٦، إلّا أنّ الشيخ الإلهي ذكر في المطارحات^٧ أنّ التكرار لا يقبح في كل موضع^٨، فإنّه^٩ يقال: «لون أسود» و«هذا صهيل صوت الفرس» وأمثال هذا التكرار غير مستنكر في العرف اللغوي.

و على هذا فلم لا يجوز أن يكون التقييد بأحدهما عند لزوم التكرار

١. د: فإن.

٢. د: أخذها.

٣. م، د: التقييد بهما.

٤. م، ش، ب، د: مستقيحان.

٥. ابن كموه در شرح عبارات «فلنا أن ننظر فيما إذا كان...» در التلويحات، ص ٤٢ بدون ذكر نام: «و في بعض كتبه جوّز التكرار...» و المثارع و المطارحات بخش منطق، خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ١٤٤ مشرع ١، (ذیل مباحث حدود): «فصل قول صاحب التّيهات...».

٦. ب: موضوع.

٧. ١٠. د: - فإنّه.

جائزاً^١ كما جاز في هذين المثالين، و على هذا التقدير^٢ يكون الحجة إقناعية أو جدلية؛ فعلم من هذا البيان أن المفعول أعم من المحدث الزماني و أن الإرادة و الطبع لا يدخلان في مفهوم الفعل.

و أما بيان أن سبقَ العدم لا مدخل له في مفهوم الفعل و أنه ليس من شرط المفعول أن يتقدمه عدمٌ زمني - كما يتوهمه عوام المتكلمين - فبرهانه أن على تقدير أن يكون من شرط المفعول أن يتقدمه عدمٌ زمني^٣ و أن كل مفعول محدث^٤، فلنحلل معنى المحدث و ننظر في تلك المعاني أنها هل تستحق أن تنسب إلى الفاعل أو أنها لا تستحق ذلك، فنقول:

إذا حللنا^٥ المحدث الذي معناه موجود بعد العدم فهناك ثلاثة معانٍ: وجودٌ و عدمٌ و كونٌ ذلك الوجود بعد العدم؛ فالعدم^٦ الذي للمفعول^٧ لا يمكن أن ينسب إلى الفاعل لأنه عدمٌ محض و نقي صيرف، فكيف يتصور تأثير الفاعل فيه؟

و لا يجوز أيضاً أن يكون كون ذلك الوجود مسبقاً بالعدم منسوباً إلى الفاعل لكونه صفة للمحدث واجبة الثبوت له بعد حصول الوجود له؛ و لا استبعاد^٨ في كون كثير من الممكنات يلحقها أوصافٌ ممكنة، فإذا اتصفت بتلك الأوصاف كان اتصافها بصفة أخرى واجباً لها؛ فالوجود و إن لم يكن واجب الحصول للمحدث^٩ إلا أن حصول الكيفية له و هي الوجود بعد العدم السابق عند حصول الوجود واجباً لذلك المحدث؛ و إذا كان الحدث الذي هو مسبوقية الوجود بالعدم واجباً للحدث امتنع انتسابه إلى الفاعل و افتقاره إلى مؤثر؛ فتعين أن يكون انتساب^{١٠} الحادث إلى الفاعل و تعلقه به إنما هو من حيث إفادة

١. ن: جائز.

٢. ب: التقيد.

٣. م، د: - كما يتوهمه عوام المتكلمين فبرهانه ... المفعول أن يتقدمه عدم زمني.

٤. ن: إننا أحللنا.

٥. د: و إن كان مفعول محدثاً.

٦. د: قارن العدم.

٧. ش: معناه.

٨. د، م: له و الاستعداد.

٩. م: للفعل /، ب: للفاعل.

١٠. د: انتساب.

١١. ش: المحدث.

الوجود الممكن الخاص لا الوجود المطلق؛ فإنَّ وجود الواجب غير متعلق بالفاعل فهو إمَّا وجود شيء ليس بواجب، وإمَّا وجود شيء مسبوق بالعدم. وقد علمت أنَّ الأول أعمُّ من الثاني لانقسامه إلى الدائم الوجود والمحدث المسبوق بالعدم؛ و سَنَبِّينَ فيما بعد أنَّ الأول تعلُّقه بالفاعل أولاً^١ بالذات و أنَّ الوجود لا يلحق الثاني إلَّا وقد لحق الأول.

و ممَّا يدل على أنَّ كون الوجود المسبوق بالعدم صفة واجبة للمحدث^٢ لا يجوز انتسابها إلى الفاعل و لا تعلُّقها به، أنَّ الفاعل لو أراد أن يفعل الحادث الزماني من غير أن يسبقه عدم لم يكن ذلك ممكنًا.

و على تقدير إمكانه فالمطلوب حاصل، و هو جواز انتساب المفعول الذي ليس بحادث^٣ إلى الفاعل و^٤ حينئذ لا يكون سبق عدم داخلاً في مفهوم الفعل؛ فإنَّه لو جاز وجود الحادث بذاته من غير علة لما أطلق عليه اسم المفعول.

و لو كان سبق عدم داخلاً في مفهوم الفعل لوجب أن يسمَّى مفعولاً سواء وجد بذاته أو بغيره^٥، لوجود سبق عدم الداخل في مفهوم الفعل على ما يزعمون.

فقد تحقَّق من هذا التقرير أنَّ تعلق الحادث بفاعله ليس من جهة عدمه السابق، و لا من جهة وجوده المسبوق بالعدم، بل من جهة وجوده فقط؛ فإنَّ ذلك الوجود هو المتعلِّق^٦ بالفاعل على ما ظهر من تحليلنا الأجزاء الحادث إلى ثلاثة: وجود و عدم و وجود مسبوق بالعدم.

إذا عرفت هذا فبقي علينا الآن أن نبيِّن أنَّ الوجود المتعلق بالغير أ سَبَبُ تعلُّقه بذلك الغير كونه ممكنًا لذاته واجباً بغيره أو^٧ كون ذلك الوجود محدثاً مسبوقاً بالعدم، فيظهور ذلك يتبيَّن بطلان ما ذهب إليه جماعة المتكلمين؛ فنقول:

٢. ب: المحدث.

٤. د: و.

٦. د: التعلق.

١. م، د: بالفاعل أو.

٣. د: الحادث.

٥. ش: بغير.

٧. د: بغيره و.

إِنَّ الأول و هو المفعول الممكن بذاته الواجب بالغير، يمكن أن يقسم إلى المعلوم الذي لا يسبقه عدمٌ و هو الواجب بغيره دائماً، و إلى المعلوم المسبوق بالعدم و هو الواجب بغيره وقتاً ما؛ فيكون أعم من كل واحد من هذين القسمين، كما كان الدائم أعم من الدائم الذي هو معلول للغير^١ و الدائم الواجب لذاته.

و^٢ لو كان اللادوام الذي هو المحدث و هو الموجود بعد العدم داخلياً في مفهوم الفعل و المفعول^٣ - كما توقعه المتكلم - لَمَا صحَّ تقسيم المفعول الممكن الواجب بالغير إلى كل واحد من الواجب بالغير دائماً و الواجب بالغير وقتاً ما؛ لكون الواجب بالغير دائماً منافياً لمورد التقسيم، لدخول الوجوب^٤ بالغير في وقت ما - على هو مذهب الخصم - في مفهوم الفعل؛ فالوجوب^٥ بالغير^٦ محمول على كل واحد من المعلوم الدائم و غير الدائم؛ لكن حملها على الواجب بالغير دائماً أولى من حملها على الواجب بالغير وقتاً ما؛ فإنَّ الصفة المحمولة على شيئين أحدهما أعم^٧ من الآخر^٨ لا تلحق الأخص إلا و قد لحقت الأعم، و يمكن أيضاً أن تكون لاحقاً بالأعم^٩ دون الأخص.

و الواجب بالغير وقتاً ما، لَمَا كان أخص من الواجب بالغير دائماً فلو^{١٠} كان الوجوب بالغير لاحقاً بالأخص^{١١} لذاته، لَمَا كان لاحقاً بغير الأخص، و التالي^{١٢} باطل فالمقدم مثله و اللزوم و بطلان التالي ظاهران.

فعلم من هذا أنَّ تعلق المفعول بالفاعل إنَّما هو من جهة وجوده الممكن - سواء كان هذا التعلق حاصلًا دائماً في جميع أوقات هذا الوجود أو كان التعلق في وقت حدوثه فحسب.

فالواجب بغيره دائماً و إن منع المتكلم تسميته مفعولاً - بناء على

- | | |
|--|------------------|
| ١. د: الغير. | ٢. د: و. |
| ٣. ن: المفعولية / د: م: المفعولية أنه. | ٤. د: لَمَا. |
| ٥. د: الوجود. | ٦. د: و الوجوب. |
| ٧. ش: من غير. | ٨. د: أعم. |
| ٩. د: الأخرى. | ١٠. د: للأعم. |
| ١١. م: و لو. | ١٢. د: م: للأخص. |
| ١٣. ش: الثاني. | |

اصطلاحه أن^١ المفعول يشترط فيه سبقُ العدم - فلا تنازُع في ذلك بعد أن يعلم أن سبق العدم^٢ لا يكون من الفاعل ولا يدخل في مفهوم الفعل؛ بل الذي من الفاعل إنما هو الوجود الممكن كما عرفته؛ فيجب أن يخترع له اسم أعلى^٣ من المفعول الذي نازع فيه وهو «الإبداع»؛ فالإبداع - على ما ذكره الشيخ - أن يكون للشيء وجود من الغير من غير توسط مادة أو آلة أو زمان؛ فعلى هذا لا يكون المبدع إلا العقل الأول فقط وما عده موجود بتوسط^٤، لكنّه صرح بإبداع المحدّد، فتكون العقول والأفلاك أيضاً مبدعة، ولا يستقيم ذلك إلا إذا حذفنا الآلة من التعريف وهو أعلى من التكوين والإحداث اللذين يتقدّم عليهما المادة والزمان. وإنما كان المبدع أعلى من التكوين والإحداث لكونه أقرب إلى المبدأ الأول في مرتبة العلية، لعدم المتوسط من التكوين والإحداث^٥ من المفتقر في وجوده إلى توسطهما.

برهان ثان على أن الموجود الدائم إذا كان ممكناً لذاته فهو محتاج إلى العلة في وجوده وبقائه أيضاً؛ وذلك لأنّ الدائم الوجود إذا كان ممكناً لذاته في جميع أحواله فهو مفتقر إلى مرجّح في حال بقاءه واستمراره، لتّصافه بالإمكان في حال البقاء.

والدليل على ذلك أنّ الممكن في ذاته قابل للوجود والعدم، إذ لو كان لذاته غير قابل لواحد منهما وجب أن لا يقبله^٦ أبداً، لأنّ ما يكون للشيء من ذاته لا يفارقه في حال من الأحوال؛ فالممكن في حال بقاءه إن امتنع عليه العدم لذاته وجب أن يكون ذلك ممّتنعاً عليه دائماً والشيء الذي يمتنع عليه العدم لذاته يكون واجب الوجود لذاته^٧، فالممكن لذاته صار واجب الوجود لذاته^٨ هذا خلف؛ وإن لم يكن العدم ممّتنعاً عليه حال بقاءه، فهو ممكن في تلك الحال لأنّ كل

١. م: إلى.

٢. ن: المعدم.

٣. ش: على.

٤. ب: بتوسطه.

٥. ش: - اللذين يتقدم عليهما المادة والزمان ... لعدم المتوسط من التكوين والإحداث.

٦. د: أن يقبله.

٧. ب: - يكون واجب الوجود لذاته.

٨. د: لذاته.

موجود لا يمتنع عليه العدم يكون ممكنًا لذاته، فالشيء الممكن في ذاته ممكن في حال بقاءه و كل ممكن - كما عرفت - يفتقر إلى علة مرجحة لو استغنى عنها لزم انقلاب الممكن لذاته واجبا لذاته و بالعكس و ذلك محال، لامتناع انقلاب الحقائق بعضها إلى بعض.

و لقائل أن يقول: لانسلم أنه يلزم من افتقار الممكن في حال بقاءه إلى العلة المرجحة لوجوده على عدمه أن يكون ذلك^١ منافيا لقول القائل: إنه لو فرض عدم البارئ تعالى لا يكون ذلك مَحْلاَ بوجود^٢ العالم؛ فإن الممكن و إن كان غير مستغنى عن العلة المرجحة لوجوده و بقاءه إلا أنه لا يجب أن تكون تلك العلة موجودة مع ذلك المعلول الممكن في زمان واحد؛ لجواز أن يكون الممكن في حال بقاءه علة^٣ كانت موجبة لوجوده في حال وجودها في الزمان الأول و تكون^٤ تلك العلة بعينها بعد عدمها موجبة بقاء المعلول إمّا بذاتها، و إمّا بأن تقيد المعلول قوة يبقى بها في الزمان الثاني، فيكون وجود العلة في الزمان الأول مرجحاً بقاء المعلول في الزمان الثاني بعد عدم العلة المذكورة.

و حينئذ فلم لا يجوز أن يكون حال البارئ مع العالم^٥ هكذا: بأن يكون علة لوجوده و مرجحة أيضاً لبقائه في الزمان الثاني بعد عدمه^٦؟ فيصح قولهم إنه لو فرض عدم البارئ لا يكون ذلك مَحْلاَ بوجود^٧ العالم و بقاءه.

و الجواب أن العلة إذا كانت موجبة في الزمان الأول بقاء المعلول في الزمان الثاني، فذلك الإيجاب إمّا أن يعنى به نفس وجود المعلول بالعلة أو يعنى به أمر غير ذلك الوجود، و الثاني محال لوجهين:

الأول: إن ذلك الأمر المغاير لإيجاب وجود المعلول بالعلة يجب أن يصدق عليه كونه في الزمان الأول موجباً للمعلول في الزمان الثاني، فإيجابه له يكون زائداً عليه، و يعود الكلام إلى إيجاب الإيجاب غير منقطع؛ فإمّا أن يدور أو

١. د: ذلك.

٢. ش: لوجود.

٣. ن: علة.

٤. د، م: فتكون.

٥. ن: حال العالم مع البارئ.

٦. ش، ب: الثاني بعدمه.

٧. ش: لوجود.

يتسلسل تلك الإجابات إلى غير النهاية و ذلك محال.

الوجه الثاني: إنَّ الذي يفهمه كل أحد من «وجوب المعلول بالعلة» إنّما هو وجوده بها لا معنى له غير ذلك، فالعلة على هذا المفهوم المذكور إذا كانت مؤثرة في الزمان الأول فما يكون موجوداً في الزمان الثاني؛ فيجب أن تكون متّصفةً بالمؤثرية فلا يخلو إمّا أن يتصف بذلك في حال وجودها أو في حال عدمها:

لا جائز أن تكون متّصفةً بالمؤثرية في حال عدمها فيلزم أن يكون المعدوم علةً تامة للأمر الموجود و ذلك محال.

و لا جائز أن تكون المؤثرية متّصفةً أيضاً في حال وجودها، لأنّ تأثير العلة في المعلول حينئذ إمّا أن يكون في حال وجود المعلول، أو في حال عدمه، أو لا^١ في حال وجوده و^٢ لا في حال عدمه؛ لا جائز أن يكون التأثير في حال عدمه^٣ و إلّا لزم الجمع بين الوجود و العدم في الذات الواحدة، لأنّ معنى تأثير العلة في المعلول و إيجابها له هو وجوده بها، فعلى تقدير أن يكون تأثير العلة في المعلول حال عدمه يلزم اجتماع وجوده و عدمه: أمّا وجوده فلما عرفت أنّ التأثير عبارة عن وجود المعلول بالعلة؛ و أمّا عدمه فظاهر لإفرضنا عدمه.

و لا جائز أن يكون التأثير لا في حال الوجود و لا في حال العدم، لعدم الوساطة بينهما، فبقي أن يكون تأثير العلة في معلولها في^٤ حال وجودها فقط، لا بمعنى أنّ العلة تفيد المعلول في حال وجودها وجوداً^٥ آخر، فقد عرفت أنّه ليس للوجود وجود بل معنى ذلك أنّ المعلول في حال اتّصافه بالوجود يجب أن يحصل له ذلك الوجود^٦ بوجود^٧ علته؛ هذا إذا كانت العلة موجبة بذاتها وجود المعلول.

و أمّا على قول بعضهم إنّ العلة تفيد المعلول في الزمان الأول قوةً يبقى

١. ش: لا. ٢. ش: أو.

٣. ش: لا جائز أن يكون التأثير في حال عدمه.

٤. د، م: في. ٥. ش: وجود.

٦. ن: الموجود. ٧. ب: لوجود.

بها بعد عدمها في الزمان الثاني، فهو كلام فاسد، فإنَّ تلك القوة لا محالة تكون موجودةً غير واجبة الوجود بل هي ممكنةٌ، فلا بدَّ لها من علة مرجَّحة لوجودها؛ ويكون الكلام في بقاء تلك القوة مع انتفاء المرجَّح كالكلام في ذلك الشيء الذي عرضتْ له تلك القوة في احتياجه في وجوده و دوامه إلى المرجَّح؛ وإذا لم يكن الممكن واجب الوجود لذاته فيجب أن لا يستغني عن العلة في حال الوجود و لا في حال البقاء.

و أمَّا قولهم إنَّ وجود العلة في الزمان الأول يرجَّح وجود المعلول في الزمان الثاني بعد عدمها، فهو باطل؛ لأنَّ الزمان الأول الذي كانت العلة موجودةً فيه و مضافة إليه باطل، و إذا كان الزمان باطلاً بطل الترجيح^١ الذي كان مفروضاً فيه بحسبه، لكون^٢ العدم غير مرجَّح لوجود شيء أصلاً؛ و علم من هذا أنَّ العلة التامة لا تتقدم على معلولها بالزمان^٣.

١. ن: الترجح.

٢. ن: يكون.

٣. التلويحات، ص ٤٣ با شرح ابن كموته بر آن؛ الشارع، صص ٤٠٦-٤٠٨.

الفصل الخامس

في ترتيب المعلول على العلة ووجوب تناهيهما ولا تناهيهما^١

اعلم أن وجود المعلول يتعلق بالعلة المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه في
عليته بالفعل^٢: من وجود ما ينبغي وارتفاع ما لا ينبغي.

أمّا وجود ما ينبغي^٣ فينقسم:

إلى ما لا يخرج عن ذات العلة، كالطبيعة المقتضية للحركة من غير شعور،
و الإرادة الموجبة له مع الشعور؛ فإنّ العلة التي للحركة لا يمكن وجودها إلا
بأحدهما؛ وكذلك الحال في النفس النباتية التي هي علة لحركة غير طبيعية و لا
إرادية.

و إلى ما يخرج عن ذات العلة، إلا أنّ لها مدخلاً في تميم عليتها بالفعل. و
تلك إمّا أن تكون أموراً مضافة إلى العلة بسببها تتمكّن العلة من الفعل، وإمّا أن
تكون^٤ أموراً غير مضافة إلى العلة.

و الأول لا يخلو إمّا أن يكون أمراً يتوسط بينها وبين معلولها كالألة أو

١. ن: ترتيبه.

٢. الفويحات، صص ٤٣ - ٤٧، تحت عنوان: «في ترتيب المعلول على العلة و الإشارة إلى كيفية العلل
التي وجب فيها النهاية و ما لم تجب» يا شرح ابن كموته بر أن: المشرح، صص ٤٠٨ - ٤١٦، تحت
عنوان: «فصل في أسباب الحوادث و الكلام في الاتفاقات و الإرادات و بحث في الدوام».

٣. د: - على العلة و وجوب تناهيهما و لا تناهيهما اعلم أنّ وجود ... إليه في عليته بالفعل.

٤. ب: و أمّا.

٥. م: - أمّا وجود ما ينبغي.

٦. ن: - أن تكون.

لا يكون أمراً^١ متوسطاً؛ وذلك الأمر إما ذات مضافة إلى العلة كالمعاون^٢ كحاجة النشار إلى مثله، أو وصف لها^٣ كالداعي والإرادة كحاجتك في إرادة الأكل إلى الجوع.

و أما الأمر الذي هو غير مضاف إما محل للفعل^٤ فذلك^٥ كالمادة، وإما الأمر الذي ليس بمحل لفعل العلة، فهو كالوقت الذي يحتاج إليه البناء و الدبّاغ فإنهما يحتاجان إلى الصيف.

و أما ارتفاع ما لا ينبغي فهو كزوال المانع مثل حاجة القصار إلى زوال الغيم، فإن المانع مهما لم يزل لا يوجد المعلول.

و بالجملة، كلّ ما يصير به الشيء علة لغيره بالفعل فله^٦ مدخل في العلية، فإذا وُجد الجميع لم يتأخّر عنها المعلول، لأنّه لو تأخّر عنها لزم أن يكون صدورّه عنها في وقت دون غيره^٧ من الأوقات مفتقراً^٨ إلى مخصّص.

فذلك^٩ المخصّص إن لم يكن زائداً على تلك العلة التي فرضناها مستجمعة^{١٠} لجميع الأمور المعتمدة في العلية، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجّح و هو محال.

و إن كان ذلك المخصّص زائداً على العلة لزم أن يكون من جملة الأمور المعتمدة في العلية، فلا تكون العلة بدون ذلك المخصّص مستجمعة لجميع الأمور المعتمدة في العلية بالفعل و قد كنّا فرضناها مستجمعة لجميعها، هذا خلف.

و عدم المعلول يتعلق بعدم العلة: إما بجميع أجزائها، أو لانتفاء أمر به تتم العلية؛ و ذلك لأنّ الموجود الممكن إذا عُدِم فلا بدّ لعدمه^{١١} من سبب، و يمتنع أن

١. م، د: - يتوسط بينها و بين معلولها كالآلة أو لا يكون أمراً.

٢. د: كالمعلول.

٣. م، د: ش: الفعل.

٤. م، د: و له.

٥. م، د: مفتقرة.

٦. م، د: مفتقرة.

٧. م، د: مستجمعة.

٨. م، د: مستجمعة.

٩. م، د: مستجمعة.

١٠. م، د: مستجمعة.

١١. م، د: مستجمعة.

يكون ذلك السببُ الموجب لعدمية^١ نفس ذات ذلك الممكن وإلا لم يمكن^٢ وجوده وقد فرضناه موجوداً؛ فالسبب المُعَدِم^٣ له يجب أن يكون غيره^٤؛ فذلك الغير إما أن يكون عديم علته أو أمراً آخر. فإن كان الأول فهو المطلوب.

وإن كان الثاني فذلك الأمر الآخر^٥ إما أن يكون وجودياً أو عديماً. فإن كان وجودياً ولم يختل بسببه أمرٌ من الأمور المعتبرة في العلية، لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وذلك محال؛ وإن اختل بسببه أمرٌ ما من تلك الأمور المعتبرة، فقد عدم بعض أجزاء العلة وهو المطلوب.

وإن كان ذلك الأمر عديماً فلا يخلو إما أن لا يكون له مدخل في علية وجود المعلول، أو يكون له مدخل؛ والأول يوجب تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال؛ والثاني هو نفس المطلوب وهو عدم المعلول بعدم بعض أجزاء العلة.

وإذا تسرمد وجود العلة بالفعل تسرمد^٦ وجود المعلول كما هو الحال في معلول الواجب لذاته والمعلولات المجردة والأجرام العلوية الدائمة الوجود. وإذا استمر عدم العلة إما بأكملها أو ببعضها، استمر عدم المعلول.

واعلم أن إمكان الممكن لذاته يجب أن يكون قبل وجوبه بغيره قبلية ذاتية، إذ لو لم يكن ممكناً قبل ذلك، لكان إما واجباً أو ممتنعاً وكلاهما يمتنع تعلّقهما بالغير: أما الوجوب^٧ فلكونه مستغنياً عن التعلّق بالغير^٨؛ وأما الامتناع^٩ فلكونه معدوماً لا وجود له ليتعلّق به؛ فنعلم أن الوجوب^{١٠} بالغير لا يوجد إلا بعد وجود^{١١} الإمكان بالذات؛ فالإمكان للممكن^{١٢} سابق على الوجوب بالغير.

١. د: بعده.

٢. د: والسبب المقدم.

٣. د: غير.

٤. د: الآخر.

٥. د: و.

٦. د: م: وجود العلة بالفعل تسرمد.

٧. د: و.

٨. د: الواجب.

٩. د: م: فلكونه مستغنياً عن التعلّق بالغير.

١٠. د: م: الوجوب.

١١. د: م: الامتناع.

١٢. د: م: للممكن.

١٣. د: م: الوجوب.

ثم الممكن لذاته لا يستحق الوجود و لا العدم من ذاته، إذ لو استحق الوجود من ذاته لكان واجباً و لو استحق العدم من ذاته لكان ممتنعاً.
فلا استحقاق^١ الوجود^٢ للممكن^٣ بحسب إمكانه متقدّم على أستحقاق وجوده بغيره^٤ تقدّمًا بالذات؛ فإننا نعلّل استحقاق الوجود بالغير بعدم استحقاق^٥ الوجود بذاته؛ فلا وجوده متقدّم بالذات على وجوده عقلاً و هو «الحدث الذاتي» المتحقق في كل وقت في دائم الوجود لكن بغيره لا بذاته؛ كما كان «الحدث الزماني» هو تقدّم لا وجود الممكن على وجوده تقدّمًا زامانيًا؛ و قد جاء في الوحي الإلهي إشارة إلى هذا الحدث الذاتي الصادق على دائم الوجود بغيره في دائم الأوقات و هو قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^٦ أي كل شيء من الممكنات هالك، بمعنى أنّه ليس له من ذاته وجودٌ إلاّ جهة الوجوب بالغير الذي هو^٧ الباري جلّ جلاله؛ فإنّ تلك الجهة غير هالكة بل واجبة، بسببها حصل لذلك الممكن الوجود؛ و أمّا من جهة ذاته فهو غير مستحق للوجود بل هو مستحق^٨ للهلاك^٩. و هذا التفسير هو البطلن الأول من بطون التحقيق و ما ذكر^{١٠} في صحف أهل التفسير فهو ظهر^{١١}.

[كل حادث ممكن]

و إذا^{١٢} عرفت أنّ الحادث ينقسم إلى ذاتي و زماني، فإنّما حدث شيء لم يكن ثم كان فهو ممكن؛ إذ لو كان واجباً لم يكن قبل وجوده معدوماً؛ و لو كان

١. د، م: فاستحقاق.

٢. م: وجود.

٣. ن: الممكن.

٤. م: بالغير.

٥. ن: استحقاقه.

٦. سورة قصص، آية ٨٨

٧. د: هو.

٨. د: للوجود بل هو مستحق.

٩. د، م: الهلاك.

١٠. د: ذكرنا.

١١. سهروردی در التلویحات، ص ٤٤، در آیه، «وجه» را به «جهت وجوب» تفسیر کرده است و ابن کمونه در شرح آن گفته است: «و هذا التفسير إن لم يكن معتقداً بالنقل أو ما يجري مجراه فهو تحكم و لا يجوز» أمّا شهرزوری پس از نقل شرح ابن کمونه، به جای این قسمت از سخن او، با اشاره به مسأله «ظهر و بطن»، خواسته است تفسیر سهروردی را موجه کند.

١٢. د: فإنّما.

مممتنعاً لم يمكن حدوثه؛ فإذا ثبت إمكان الحادث فلا بدّ له لا محالة^١ من مرجّح؛ ثم ذلك المرجّح يعود إليه الكلام في أنّه ليس بممتنع وإلّا لم يكن موجوداً مرجّحاً لوجود الحادث، ولا واجباً لذاته وإلّا لكان المعلول الحادث غير حادث بل قديماً دائماً الوجود بالعلة الواجبة، وإلّا لكان حدوثه في ذلك الوقت الذي حدث ترجيحاً من غير مرجّح وهو محال؛ فلا بدّ وأن يكون ذلك المرجّح حادثاً إمّا بجملته أو ببعض أجزائه، ثم يعود الكلام إلى هذا المرجّح في احتياجه إلى مرجّح آخر حادث وهكذا تتسلسل هذه الحوادث إلى غير النهاية - بلا انقطاع - إلى حادث مستغنٍ عن المرجّح وإلّا لعاد المحال.

وهذه الحوادث التي ثبت بهذا البرهان عدم تنهايتها، لا يجوز أن تكون موجودة دفعة واحدة لما عرفت من امتناع وجود الأمور الغير المنتهية المترتبة^٢ الموجودة معاً^٣، فلا بدّ وأن تكون هذه الأمور موجودة على سبيل التعاقب غير منتهية إلى حادث لا يتقدّمه حادث آخر.

[الحركات الدورية الدائمة الفلكية علل حدوث الحادثات]

ويجب أن تكون هذه العلل الحادثة التي لا نهاية لها ولا اجتماع ولا ثبات^٤ هي الحركات الدورية الفلكية، لأنّ ما عداها من الحركات لها انقطاع؛ فهذه الحركات الدائمة الفلكية علل حدوث الحادثات وعلة عدمها أيضاً، لكون العدم الكائن في زمان معيّن يفتقر إلى مرجّح في ذلك الزمان: من وجود ما لا ينبغي وهو الذي عدمه شرط في وجود ذلك الحادث، أو عدم ما ينبغي وهو الذي وجوده شرط في وجود الحادث.

فإن قلت: يلزم من وجود هذه العلل الغير المنتهية التي لا تجتمع، الاستغناء عن الانتهاء إلى علة تكون واجبة^٥ الوجود.

قلت: العلل الحادثة غير مستغنية عن الواجب لذاته لوجوه^٦:

- | | |
|-----------------|------------------------------|
| ١. د: لا محالة. | ٢. ن: المرتبة. |
| ٣. د: تبعاً. | ٤. د: ولا ثبات. |
| ٥. د: واجب. | ٦. بركرفته از شرح ابن كمونه. |

الأول: **إِنَّ الحوادثِ إمَّا أن يمكن وقوعها دفعةً و هو ما وراء الحركة من الحوادث، وإمَّا أن لا يمكن وقوعها دفعةً و هي الحركات.**

و الذي يقع دفعة لا بد و أن يبقى زماناً^١ إذ لو لم يبق لكان أن حدوثها غير أن عدمها لامتناع اتحاد الآتين و بين الآتين^٢ زمانٌ ثابتٌ و إلّا لزم تتالي الآتات، فجميع الحوادث الواقعة دفعةً لها زمان ثابت^٣ فحتاج إلى علة ثابتة؛ و يجب أن تكون علل الثبات مجتمعةً، فإن الشيء الثابت لا يمكن أن يثبت مع زوال مُثَبِّته و إذا كانت علل الثبات مجتمعة فلا بد و أن تنتهي إلى الواجب لذاته.

الثاني: **إِنَّ الحركات الفلكية المحتاجة إلى الموضوع و هي أجزاؤها الثابتة و نفوسها المحركة و كذلك هيولى العالم العنصري و ما تعلق بها من النفوس المدركة لذواتها، كلّها ثابتة غير متبدلة فتفتقر إلى علة ثابتة تنتهي إلى الواجب لذاته، و هو المطلوب.**

الثالث: **إِنَّ مجموع الممكنات من حيث مجموعيتها أمر^٤ ثابت فتفتقر إلى علة وجود و ثابت^٥ و علة وجود مجموع الموجودات و ثباتها هو الواجب الوجود لذاته.**

فإن قلت: نحن لانسلم أن لجملة الممكنات^٦ مجموعاً ثابتاً غير متغير^٧ ليلزم من ذلك أن يكون له علة ثابتة، فإن كل مجموع يحصل لجملة الممكنات يتغير في كل آن بحسب حدوث الحوادث و انضمامها إلى ذلك المجموع و يحدث بسبب ذلك مجموع آخر في كل آن غير الذي كان^٨ قبله، فلا يكون في الموجودات الممكنة مجموع ثابت ليحتاج إلى الانتهاء إلى الواجب لذاته.

قلت: كل مجموع يحصل من الممكنات لا بد و أن يكون معلولاً للمجموع الذي قبله و هلمّ جراً إلى غير النهاية. و هذه المجموعات الغير المتناهية، إن انتهت في سلسلة الاحتياج إلى الواجب لذاته ثبت المطلوب، و إن لم تنته و جب أن

١. د: و بين الآتين.

٢. د: أو.

٣. د: الموجودات.

٤. ب: كل.

١. ب: لو.

٢. ش: بيان.

٣. د: ثابت.

٤. د: م: معين.

يكون المجموع المتقدم في كل مرتبة علةً تامةً للمجموع المتأخر والعلة التامة يجب وجودها مع معلولها في الزمان، لكن المجموع السابق لا يكون موجوداً مع اللاحق في الزمان لعدمه عند حصول المجموع اللاحق فلا يصلح للعلة بانفراده، بل لا بد من^١ أن يقارنه علة أخرى، بها تتم علة ذلك المجموع وذلك هو الواجب لذاته أو ما ينتهي إليه؛ على أن كل مجموع يجب أن يكون آن وجوده غير آن عدمه لما من، فيكون بين الآتين زمانٌ يثبت فيه كل واحد من تلك المجموعات فيحتاج إلى علة ثابتة منتهية لا محالة إلى الواجب لذاته.

ثم لا حاجة إلى هذا التكلف، فإننا نعلم بالضرورة أن في الموجودات الممكنة ما هو ثابت لا يتغير ولو لم يكن إلا النفس الناطقة المدركة التي لنا لكفى^٢ في حصول هذا المطلوب؛ فنثبت أن مبدأ الوجود^٣ والثبات لمجموع الممكنات من حيث هي مجموع هو الواجب لذاته^٤.

فإن قلت^٥؛ إذا ثبت أن كل حادث يحصل فلا بد له من علة ثبات فنسبة الحادث إلى تلك العلة الثابتة لا يجوز أن تكون دائمة وإلا دامت، فهي حادثة فتكون لها علة حدوث وثبات؛ ثم يعود الكلام إلى نسبة النسبة في حدوثها واحتياجها إلى علة حدوث وهكذا تتسلسل علل الثبات إلى غير النهاية، كما تسلسلت علل الحدوث.

قلت: ماهية الحادث لا معنى له إلا نفس الحدوث والتجدد؛ فثبات هذه الماهية ودوامها عبارة عن ثبات ذلك الحدوث ودوامه على سبيل الاتصال متجدداً، وذلك هو الحركة الدائمة التي لا انقطاع لها؛ إذ لو جاز انقطاعها في حالة ما لا متنع أن يحدث بعدها حادث وإلا لافتقر إلى^٦ حادث آخر والتقدير انقطاعه؛ فلو جاز انقطاع الحادث في حالة ما لم يمكن حدوث حادث بعده.

وإذا كانت الحركة دائمة غير منصرمة^٧ دامت الحوادث الحاصلة عنها، و

١. د: لها لكن.

١. ش: و.

٢. هان، يا شرح وتفصيل شهرزوري.

٢. ش: -و.

٣. القويحات، ص ٤٥ يا شرح ابن كموه بر آن.

٤. م: منصرمة.

٥. د، م: + حدوث.

ينقطع بسبب هذه الحركة جميع الاستفهامات؛ كما إذا قال قائل: لِمَ اخضرت الأرض والأشجار في الربيع دون الشتاء؟ فيجاب لشدة البرد في الشتاء^١ والاعتدال في الربيع؛ فإذا قيل: فلم زال ذلك البرد الشتوي وحدث الاعتدال عند مجيء الربيع؟ فيجاب لحدوث الحرارة في الهواء في الربيع؛ فإذا قيل: ولم كان كذلك؟ فيجاب لقرب الشمس فيه من سمت الرأس؛ فإذا قيل: فلم قربت من سمت الرأس؟ فيجاب لكون الشمس متحركة دائماً من غير انقطاع من نقطة إلى أخرى ولا بد^٢ وأن تكون^٣ في كل ربيع وأصل^٤ إلى الحرّ المفروض الموجب لحصول السخونة في الهواء، وهكذا إلى غير النهاية، وحينئذ ينقطع السؤال الاستفهامي عند الوصول إلى الحركة الدائمة و ترجع الحوادث بأسرها بعد تسلسل الأسباب الأرضية في آخر الأمر إلى الحركة الدائمة التي لا انصرام لها؛ فوجود الحركة الدائمة يندفع هذا السؤال وما يناسبه من الأسئلة^٥ التي جرت عاداتهم في إيرادها هاهنا^٦:

من جملة ما يقال إن تأثير الواجب لذاته في المعلول الأول إذا كان أزلياً فيكون^٧ ذلك المعلول دائماً بدوامه وكذلك يدوم بدوام^٨ معلوله معلول معلوله، لأنّ المعلول لا يتخلّف عن العلة التامة و حينئذ لا تكون الممكنات منتبهة في تسلسلها إلى الحوادث السفلية العنصرية وذلك محال.

ومن ذلك ما يقال إنّ كل واحد من الحوادث الموجودة في عالمنا هذا حادث فيحتاج إلى علة حادثه، ويلزم أن تكون الحوادث الموجودة متسلسلة مترتبة موجودة معاً إلى غير النهاية وذلك محال.

ومن ذلك قولهم إنّ عدم المعلول لازم لعدم العلة^٩ غير منقك عنه، ويلزم

١. ن: - و. ٢. د: م: فإن.

٣. م: فلا بد. ٤. ب: تكون.

٥. م: د: ش: الجزء. ٦. م: د: ش: الأسئلة.

٧. ن: هنا. ٨. د: ليكون.

٩. د: بدوامه. ١٠. د: العلة.

من عدم أي أمر كان عدم علته و من عدم علته^١ عدم علته، و لا يزال الأمر كذلك حتى ينتهي إلى عدم الواجب لذاته و ذلك محال.

فجميع هذه الإشكالات و ما أشبهها تنحلّ بوجود هذه الحركة الدائمة؛ فإنّ المادة بسبب الحركة الدائمة تستعد في كل زمان لحدوث حادث مخصوص و عدمه في زمان آخر، كما ذكرناه.

فالحركة الدائمة^٢ و إن كانت واحدة متصلة على الدوام من حيث الذات لا أجزاء لها بالفعل، فلها أجزاء بالقوة و الفرض، فهي علة حدوث الحادثات بما يفرض لها من الأجزاء الشخصية الغير الثابتة. و علة ثبات الحادث مدة بسبب ثبات الحركة الدورية الدائمة غير منافية للحادث؛ فإنّ باستمرار مدة تثبت نسبة^٣ الحادث إلى علته الموجدة و المثبتة له حتى يأتي صنف من نوع الحركة الدورية يقتضي قطع تلك النسبة فحينئذ ينعدم^٤ ذلك الحادث؛ فالنسبة التي للحادث إلى علته ثابتة لثبات المدة و تكون الحركة موجبة لحدوث الحادثات و بطلانها من حيث تجدد أعداد المدة و أجزائها.

و يبيّن^٥ ذلك بمثال جلّي يظهر منه أحوال هذه المسألة، و ذلك بحركة^٦ الشمس فوق الأرض؛ فإنّ هذا الصنف من نوع الحركة الدورية موجب لوجود النهار مدة بقائها فوق الأرض، و قطعها لكل درجة و دقيقة من هذا الصنف يكون كأشخاص ذلك الصنف و ذلك الصنف^٧ باقٍ مدة بقاء الشمس فوق الأرض مع تجدد أشخاصه على سبيل الحدوث.

و هذه المدة التي هي مدة بقاء الشمس فوق الأرض^٨ هي المديّة لنسبة ثبات النهار إلى علة وجودها و ثباتها. ثم تلك المدة بعينها مُقترنة^٩ لزوال النهار

١. د: - عدم علته و من عدم علته.

٢. ش: - تستعد في كل زمان لحدوث ... فالحركة الدائمة.

٣. د: من.

٤. ش: مدة بسبب ثبات الحركة الدورية الدائمة ... تثبت نسبة الحادث.

٥. م، د، ش: + ينقطع.

٦. همان، ص ٤٦، باشرح ابن كموته.

٧. د: - و ذلك الصنف.

٨. الحركة.

٩. د: مترتبة / م: مقربة.

١٠. د: + مع تجدد أشخاصه.

بما يفرض من الأجزاء الشخصية الفرضية المقربة إلى الغروب المزيل للنهاية بسبب انصرامها.

فهكذا ينبغي أن يتصور هذا الحكم في الحركة الدائمة الدورية، فيعرف بذلك كيفية وجودها في حدوث الحوادث؛ فتحلّ بذلك جميع الأسئلة والإشكالات في هذا الباب، فيجب بالضرورة وجود حركة دائمة لاتنصرم. و علمت في العلم الطبيعي أنها الدورية؛ فإنّ الحركات المستقية لها انصرامٌ والحوادث لا انصرام لها وهي نفسانية.

فإن قلت: إنّ الأزليات المفارقة لأبد وأن يكون لها إلى عللها نسبة وتلك النسبة ثابتة بعلتها، ثم لذلك الثبات نسبة أخرى إلى علته وهكذا تتسلسل النسب وعللها إلى غير النهاية، وهذا الإشكال لا يمكن حله بالحركة الدائمة لانتفائها^١ هناك.

والجواب من طريق آخر وهو أنّ النسبة أمر اعتباري لا وجود لها في الأعيان لتحتاج إلى علة فلا يلزم المحال المذكور؛ ويصح أن يكون هذا الجواب هو الجواب عن الإشكال الأول أيضاً من غير احتياج إلى الحركة الدائمة الدورية. وأنت فقد علمت أنّ المحرك للحركة الدائمة الدورية^٢ أمرٌ مجرد عن المادة ذو^٣ إرادة كلية وجزئية، فلا يجوز أن يكون^٤ المباشر لتلك الحركة أمراً مجرداً عن المادة بالكلية.

وبرهان ذلك أنّ كل مباشر للحركة الإرادية يفتقر إلى تخيل حدود جزئية^٥ ولا شيء مما هو مجرد عن المادة بالكلية يمكنه تخيل^٦ تلك الحدود الجزئية؛ ينتج من الثاني «لا شيء» من المباشر للحركة الإرادية بمجرد عن المادة بالكلية».

أما بيان الصغرى، فلأنّ الحركة من ج إلى ب، غير الحركة من ب إلى د.

١. د: لا يبقائها.

٢. د، م: - الدورية.

٣. د: و.

٤. هـ: - يكون.

٥. د: جهته.

٦. د، م، هـ: ش: أن يتخيل.

و أما بيان الكبرى، فلأنَّ المجرد عن المادة بالكلية إن أمكنه تخيل الحدود الجزئية فلا يكون مجرداً بالكلية لافتقاره إلى قوة جسمانية تخيلية تكون حالة في الجسم، وقد فرضناه مجرداً عن المادة بالكلية هذا خلف.

و إن لم يمكنه تخيل الحدود الجزئية فلا يصحّ مباشرته للتحريك لوجهين: أولهما، أنَّه إذا لم يتخيل تلك الحدود الجزئية لم يمكن أن تتعيّن الإرادة الجزئية للحركات من نقطة إلى أخرى، لامتناع صدور الفعل الجزئي عن التصور الكلي، لاستواء نسبة الكلي إلى جميع جزئياته، فلا يكون تخصصه ببعض الجزئيات أولى به من غيره؛ وإذا كانت النسبة واحدة يلزم أحد الأمرين: إمّا أن لا يقع شيء من تلك الجزئيات أصلاً أو يقع الكل دفعة واحدة و كلاهما باطلان؛ فلا بدّ من وقوع بعضها من مخصّص و هي الإرادة الجزئية الموجبة لتعيّن الحدود الجزئية.

و ثانيهما، ما علمت أنَّ كل مباشر للحركة الإرادية يحتاج إلى تخيل حدود جزئية و يلزمه من باب عكس النقيض: أنَّ كل ما لا يتخيل الحدود الجزئية فهو غير مباشر للحركة الإرادية، و المجرد عن المادة بالكلية لا يتخيل تلك الحدود الجزئية^١ فلا يصح مباشرته للحركة أصلاً^٢.

و أورد الشيخ في المطارحات^٣ سؤالاً على الصغرى، و ذلك أنَّ المتحرك بالحركة الدورية - على ما عرفت - أوضاعه متساوية متشابهة فلا حدود له جزئية بالفعل، فلا يلزم أن تكون له إرادة جزئية؛ و أما الحدود الفرضية التي هي منتهى حركة جزئية فلا يكون له ذلك أيضاً؛ فإنّه ليس أحدها بالتعيّن أولى من غيره فلا يكون حال الأفلاك في إراداتها^٤ الجزئية من نقطة إلى أخرى كحال إراداتنا^٥ الجزئية و حركاتنا، فإنّ لنا خطوات معينة جزئية تتعيّن بها الحدود

١. م: لتغير.

٢. د: - لم يمكن أن تتعيّن الإرادة الجزئية ... المادة بالكلية لا يتخيل تلك الحدود الجزئية.

٣. الخويعات، ص ٤٦ - ٤٧ بأ شرح ابن كموته بر أن.

٤. د: و إنّه.

٥. الضارع، ص ١٠٤.

٦. ن: إرادتنا.

الجزئية التي للمسافة فيتعين المتخيل.

و الجواب أن الحركات الفلكية وإن لم يكن لها حدود و^١ نقط^٢ بالفعل و كانت أجزاؤها متساوية، نسبة^٣ ما يفرض لها أجزاء أوضاع فإنها تختلف بمقابلة ما تحتها و مناسبات أخرى اتصالية كوكبية، كالتثنيات و التسديسات و التربيعات و غير ذلك مما هو كاف في اختلافات^٤ الإرادات الجزئية عليها و تعينها بها^٥.

فإن قلت^٦: إذا ثبت بما ذكرتموه أن الحركات الفلكية المتعينة بالحدود الجزئية، عللها إرادات جزئية حادثة ثم هذه الإرادات الجزئية الحادثة يجب أن تكون عللها حادثة، إذ لو كانت تلك العلل غير حادثة لم تكن الإرادات حادثة أيضاً؛ فإن المعلول لا ينفك عن العلة التامة؛ و إذا كان علل الإرادات الحادثة حادثة فتكون موجودة معها في الزمان، لكون العلة التامة تكون مع المعلول بالزمان؛ ثم يعود الكلام إلى تلك العلل الحادثة في احتياجها إلى علل أخرى حادثة و لا يقف^٧ ذلك عند حد، فيلزم وجود طبقات من العلل و المعلولات^٨ العقلية مترتبة مجتمعة غير متناهية و ذلك محال؛ لأن الإرادات الحادثة المحتاجة على^٩ علة إنما كانت مفروضة لنفوس الأفلاك و يمتنع أن تكون علل تلك الإرادات التي لها النفس^{١٠} أو الجسم^{١١} حتى يلزم ذهاب الأجسام إلى غير النهاية؛ فإنك قد عرفت تناهي الأبعاد الجسمية؛ فعمل تلك الإرادات يجب أن تكون لعقل فيلزم^{١٢} عدم تناهياها.

قلت: هذا السؤال ينحل بوجود^{١٣} الإرادات الكلية الدائمة لنفوس الأفلاك و استناد الإرادات الجزئية إليها، فتكون الإرادات الكلية الدائمة لنفوسها بإزاء

١. د: و.

٢. ب: نقطة.

٣. ن: نسبت.

٤. م: اختلاف.

٥. م: بها.

٦. الفريجات، ص ٤٦ با شرح ابن كونه بر آن.

٧. د: فلا يقف.

٨. ب: فالمعلولات.

٩. د: إلى.

١٠. م، ش، د: ب: لنفس.

١١. ن، ش، ب، د: لجسم.

١٢. د: بعقل يلزم.

١٣. ش: بوجوده / د: م: بوجه آخر وهو أن.

حركة دائمة توجب إرادات جزئية لحركة جزئية^١ من نقطة إلى أخرى. فكل نقطة يفرض وصول المتحرك إليها فهي معلولة لإرادة كلية لمطلوب^٢ كلي ثابت بسبب تخصص^٣ الإرادة الجزئية بالحركة عنها إلى نقطة أخرى؛ فيكون الوصول إلى كل نقطة مع الإرادة الكلية الدائمة علة لحدوث إرادة جزئية لازمة^٤ من إرادات كلية بسبب الوصول إلى نقطة جزئية. فلحركة الفلك علة لها جزء ثابت وهو الإرادة الكلية، وجزء آخر متجدد غير ثابت وهي الإرادة الجزئية، والإرادة^٥ الجزئية علة للحركة، والحركة علة للوصول إلى نقطة أخرى وهكذا إلى غير النهاية؛ وينضبط الكل بوجود^٦ الإرادة الكلية الدائمة الثابتة. ولا يلزم من توقف الإرادة الجزئية على الحركة الجزئية وبالعكس دور، فإن الإرادة الجزئية المتوقفة على حركة جزئية معينة عن الإرادة التي توقفت عليها تلك الحركة الجزئية المعينة لتوقفها على إرادة أخرى من نوعها، فلا دور ممتنع^٧.

و متلو^٨ حصول الحركة الجزئية من الإرادة الجزئية والكليّة بمن أراد سافراً إلى بلد معين، فتلك الإرادة الكلية لذلك السفر لا يحصل عنها خطوة إلا بعد حصول إرادة جزئية، فإذا حصلت الخطوة من الإرادة الجزئية حدث تصور لما وراء الخطوة، فتحصل من ذلك التصور إرادة جزئية أخرى للخطوة الثانية؛ وهذه الإرادة الجزئية إنما حصلت من الإرادة الكلية الموجبة لدوام الحركة إلى أوان الوصول إلى البلدة^٩ المقصودة، فالثابت إلى أوان الوصول هو الإرادة الكلية والحادث هو التصور الجزئي والحركة مع الإرادة الجزئية؛ والإرادة الجزئية إنما حدثت بالتصور الجزئي مع الإرادة الكلية، إلا أن الفرق بين حركة الأفلاك مع إرادتها الكلية وحركة من أراد سافراً وإرادته الكلية أنهما في الأفلاك

١. د. - جزئية.

٢. ش. - وكل.

٣. ش. - بمطلوب.

٤. ب. - تخصيص.

٥. ب. - اللازمة.

٦. د. - فالإرادة.

٧. ن. - موجود.

٨. د. - م. - ممتنع.

٩. هـ. - شرح ابن كموه.

١٠. م. - د. - الثالثة.

غير منقطعين ولا منصرمين، وفي المرید للسفر ينقطعان^١ بالوصول إلى المقصود.

واعلم أنّ علة كل حادث يجب أن تكون مركبة إذ لو كانت جميع عله بسيطة فلا بدّ وأن تكون حادثة لما مرّ، فتفتقر إلى علة حادثة أيضاً؛ فإن كانت مركبة ثبت المطلوب وإلا فيعود الترديد؛ ويلزم إما الدور أو التسلسل وهما محالان؛ وينقطعان عند تركيب العلة من الإرادة الكلية مع الوصول إلى كل نقطة، فإنهما علة لتجدد الإرادات الجزئية على الدوام، فالمجموع علة للحركة الحادثة.

[بحث لطيف في أنّ الحركة الدورية المستمرة الوجود على الاتصال لا تحتاج إلى علة حادثة]

وهنا بحث لطيف - وهو من الأسرار والغوامض الحكمية - لابد من ذكره وقد نبّه الشيخ الربّاني^٢ عليه، وهو أنّ الحركة الدورية المستمرة الوجود على الاتصال لا تحتاج إلى علة حادثة، لأنّها باعتبار أنّها لا ابتداء زماني لها^٣ تكون دائمة الوجود مستغنية عن العلة الحادثة؛ وهذه الحركة المذكورة تكون حادثة باعتبار تجديدها وتغيّرها على الدوام؛ ويكون جميع الحوادث مستندة إليها باعتبار حدوثها، فإنّ الحادث لا يستند إلّا إلى علة حادثة.

فإن قلت: فإذا كانت الحركة الدورية المستمرة التي جميع الحوادث مستندة إليها حادثة بهذا الاعتبار وكل حادث يحتاج إلى علة حادثة، فكيف استغنت مع ذلك عن العلة الحادثة مع كونها حادثة على هذا الاعتبار.

قلت: الحكماء إذا أطلقوا لفظ «الحادث»، فهم يريدون به الماهية التي^٤ عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له فحسب؛ وبهذا الاعتبار لا تكون الحركة حادثة، بل هي حادثة بمعنى آخر وهو أنّها حادثة لذاتها أي أنّ ماهيتها

١. د: م: منقطعان.

٢. د: بها.

٣. الخريجات، ص ٤٦؛ با شرح ابن كونه بر آن.

٤. ن: للتي.

هي الحدوث والتجدد، لا أمر آخر عرض له ذلك^١ الحدوث. وهذا الحدوث و التجدد لما كان دائماً^٢ مستمر الوجود^٣ فلا يحتاج إلى علة حادثة، فإذا كان المعلول متجديداً حادثاً و كان الحدوث زائداً على ماهية المعلول وجب أن تكون العلة لا محالة حادثة^٤.

و أمّا إذا كان المعلول الحادث نفسه^٥ هو التجدد والتغيير^٦ - كما هو الحال في الحركات الدورية المستمرة - فلا يجب أن تكون العلة حادثة إلا أن يكون الحادث يعرض له تجدد و تغير يزيدان على ذاته، كالحركة التي تحدث بعد أن لم تكن في الأجسام^٧ العنصرية، فيجب أن تكون علتها حادثة.

و أمّا الحركات الدورية الدائمة المتصلة فإنه مستمرة الوجود ليست بحادثة بعد أن لم تكن، فلا تحتاج إلى علة حادثة وهذا ظاهر عند العقل إذا تأملناه حق التأمل؛ فجميع الحوادث تنتهي في الافتقار إلى ماهية دائمة هي نفس الحدوث والتغير؛ فإنها بهذا الاعتبار تكون علة للمتغيرات.

و أمّا من حيث اعتبار^٨ الدوام الذي لا ابتداء له زماني فلا تكون علة الحادث^٩ أصلاً فافهم؛ فإنه بحث دقيق^{١٠} يجب تأملُهُ و يحتاج إليه من أراد التوغل في العلوم الحكيمة.

فإن قلت^{١١}: فقد ذكرت أن كل حادث لابد و أن يكون علته حادثة، و أن الحوادث بأسرها مستندة إلى الحركة الدورية الفلكية فهي علة لجميع الحوادث؛ لكن هاهنا ما يدل على أن الحركة يمتنع عليها أن تكون علة لحدوث^{١٢} شيء أصلاً، فإنها لو جاز أن تكون علة بالفعل لحدوث شيء فإما أن تكون علة قبل

١. د: م: - ذلك.

٢. د: - الوجود.

٣. ش: - فإذا كان المعلول متجديداً ... ماهية المعلول وجب أن تكون العلة لا محالة حادثة.

٤. د: يعينه.

٥. د: التغيير.

٦. د: م: - اعتبار.

٧. م: د: - للأجسام.

٨. م: د: - لحادث.

٩. ١١. الشوايحات، ص ٤٧ با شرح ابن كموته بر أن.

١٢. د: حدوث.

وجودها أو مع وجودها أو بعد وجودها:

و^١ الأول محال فإنها قبل الوجود معدومة، و المعدوم لا يؤثر في وجود الغير لأن وجود الغير من وجوده؛ فوجوده في ذاته متقدم على وجود غيره؛ وإذا كانت العلة متقدمة على المعلول بالوجود فلا يجوز أن تكون علة مع وجودها أيضاً؛ و^٢ كذلك لا يجوز أن تكون علة بعد وجودها فإن الحركة كما عرفت هيئة لا يتصور^٣ ثباتها^٤ فلا تكون باقية بعد الحصول؛ و كل ما لا بقاء له بعد الحصول فلا يكون علة لشيء، فالحركة لا تكون علة بعد الحصول.

قلت في الجواب: إن هذه القبلية و البعدية و المعية التي للحركة، إما أن يراد بها الذاتية، أو^٥ الزمانية:

فإن كان الأول فنحن نختار كونها علة بعد وجودها؛ قوله: «لو كان كذلك لزم أن يكون المعدوم علة للوجود^٦»؛ قلنا: لا نسلم؛ فإن^٧ القبلية و البعدية إذا كانتا ذاتية لا يلزم ذلك بل تكون الحركة متقدمة على الحادث بالذات و هي معه في الزمان^٨، لكون وجود العلة يجب أن يكون مقارناً لوجود المعلول في الزمان. و إن أريد بالقبلية و البعدية و المعية بالزمان، فنحن نختار كونها علة مع وجودها؛ قوله: «لو كان كذلك لزم أن لا يكون وجود العلة متقدماً على وجود المعلول لكن وجود العلة في نفسها سابق على إيجادها لغيرها»؛ قلنا: إنما يكون ذلك لازماً إذا كان التقدم^٩ ذاتياً؛ أمّا إذا كان زمانياً فلا يلزم ذلك، لوجوب كون العلة مع المعلول زماناً و إن تقدمت عليه بالذات.

و قد^{١٠} متكوا هذا التقدم بتقدم حركة الشمس على حركة شعاعها بالذات لكون حركتها علة لحركة شعاعها و إن كانت الحركتان معاً بالزمان.

- | | |
|-------------------|---------------------|
| ١. د - و. | ٢. د - فإذا. |
| ٣. د - و. | ٤. د - بقاءها و. |
| ٥. ش: بيانها. | ٦. د - و. |
| ٧. ن: للموجود. | ٨. ش: بأن. |
| ٩. د - مع الزمان. | ١٠. د - م: المتقدم. |
| ١١. د - م: قد. | |

والحق أنَّ الشعاع - كما عرفت - عرض والأعراض لا تنتقل من محل إلى محل، بل يحدث من فيضان العقل فيما يقابل المُضيء دفعة^١ واحدة ثم يعدم دفعة واحدة^٢ و يحدث بدله فيما جاوز^٣ ذلك المقابل مادام^٤ ذلك المضيء متحركاً؛ وأما ما ذكروه من حركة الشعاع فمرادهم به توهُمُ حركته وانتقاله عند حركة المُضيء، لأنَّ^٥ الشعاع في نفس الأمر يكون متحركاً؛ فإنَّ بطلان حركته قد ظهر فيما^٦ تقدم ويجب أن يكون لكل واحد من هذه الأشعة زمان سكون لتلايلزم تتالي الآتات؛ فإنه لو كان متحركاً تبعاً للتيزر لكان ذلك المحذور لازماً، بل التيزر مُعدُّ لأن يهب المفارق^٧ ذلك الشعاع فيما يقابل ذلك التيزر، فلا بد من لبثه زماناً ثم يعدم و يحدث شعاع آخر غيره فيما جاوره^٨ من ذلك المفارق، و هكذا إلى غير النهاية، فافهم فإنَّ أمثال هذا من اللطائف الحكيمة^٩.

خاتمة

في أن كل حادث يسبقه إمكان وموضوع وتفصيل ذلك^{١٠}

قد علمت أنَّ كل حادث قبل حدوثه لا يجوز أن يكون واجباً وإلا لم يكن معدوماً، ولا ممتنعاً وإلا لما أمكن أن يوجد؛ فهو ممكنٌ و كل حادث فهو قبل حدوثه ممكنٌ فإمكانه^{١١} إما أن يكون نفس ذاته، أو مغايراً له.

والأول محال لوجوه:

الأول: إنَّ إمكان الحادث لما كان مشاركاً لإمكان سائر الممكنات في مفهوم الإمكان، لوقوعه عليها بمعنى واحد ومخالفاً لها في الماهية والحقيقة وكان ما به الاشتراك مغايراً لما به الامتياز، وجب أن يكون إمكان الحادث مغايراً

١. د: بدفعة.

٢. د: تسفه بدل ن: جاوز.

٣. ن، ش، د: لأن / م، تسفه بدل ن: لأن.

٤. د: المعارف.

٥. م: لطائف الحكمة؛ الثوبيات، ص ٤٧ با شرح ابن كموته بر أن.

٦. ١٠. الثوبيات، ص ٤٧ - ٤٨ با شرح ابن كموته بر أن.

٧. د، م: وإمكانه.

٨. د: ثم يعدم دفعة واحدة.

٩. د: فمادام.

١٠. ب: مثلاً.

١١. ن: جاوره / د، م، ب، ش: جاوره.

لماهيته.

الوجه الثاني: إننا^١ يمكننا أن نتعقل الشيء في نفسه ثم نتعقل بعد ذلك أنه ممكن، ولو كان الإمكان نفس حقيقته لما^٢ تأخر تعقله عن تعقل تلك الحقيقة، فالإمكان مغاير لماهية الحادث.

الوجه الثالث: إننا بيننا أن إمكان الحادث متقدم عليه فهو حاصل قبل وجود الحادث، و ماهية الحادث لا تكون حاصلة قبل وجودها، فإمكان الحادث غير^٣ ماهيته.

ثم هذا الإمكان المغاير للماهية إما أن يكون نفس عدم الحادث، أو غيره: لا جائز أن يكون نفس عدم الحادث^٤ لأن عدم الشيء كما يكون مع إمكان وجوده فكذلك قد يكون مع امتناع وجوده؛ وأما إمكان الشيء فلا يكون مع امتناع وجوده؛ فإمكان الشيء غير عدمه.

وإذا كان إمكان الحادث مغايراً لذاته ولعدمه، فذلك الإمكان إما أن يكون نفس قدرة القادر على الحادث، أو غير ذلك.

لا جائز أن يكون نفس قدرة^٥ القادر على ذلك الحادث، لأن مقدوريته على ذلك الحادث تُعَلَّل^٦ بإمكانه في نفسه، فيمكن أولاً في ذاته ثم يقدر عليه القادر^٧ ثانياً؛ فإن كل ما ليس بممكن لا يكون مقدوراً عليه؛ فلو كان إمكان الحادث هو نفس قدرة القادر عليه لكان قد عللنا الشيء بنفسه وللزم^٨ أن يكون قولنا: «إن الشيء الفلاني غير مقدور عليه لكونه ليس بممكن» في قوة قولنا: «إنه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه^٩» وكذلك قولنا: «إن ذلك الشيء ليس بممكن لأنه ليس بممكن» وهو هذيان لا فائدة فيه.

١. د: أن.

٢. د: لما.

٣. د: وإمكان الحادث عين.

٤. ش: أو غيره لا جائز أن يكون نفس عدم الحادث.

٥. د: فإذا.

٦. د: القادر على الحادث أو غير ذلك لا جائز أن يكون نفس قدرة.

٧. د: القادر.

٨. د: معلل.

٩. د: لأنه غير مقدور عليه.

١٠. د: يلزم.

و إذا ثبت أنَّ إمكان الحادث غير ذاته، و غير عدمه، و غير قدرة القادر عليه^١، فهو غير قائم بذاته لوجهين:

الأول: إنَّ كلَّ ما قام بذاته فهو مستغنٍ عمَّا يحلُّ فيه و كلَّ ما استغنى عن الحلول في^٢ الشيء فلا يكون وصفاً له لعدم^٣ التعلق به.

الثاني: إنَّ القائم بذاته لا ينضاف إلى غيره لأنَّه ليس انضيافه إلى شيء لكونه وصفاً له، أولى من انضيافه إلى غيره؛ فلو انضاف إلى أمر دون ما عداه لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجِّح و هو محال؛ فإمكان الحادث ليس أمراً قائماً بذاته فلا بدَّ له من محلٍّ و موضوعٍ يقوم به. و ذلك الشيء الذي فيه إمكان الحادث يجب أن يكون أمراً له تعلقٌ بالحادث إذ لو كان أمراً لا تعلقٌ له بالحادث لم يكن كونٌ ذلك الإمكان إمكاناً للحادث أولى من كونه إمكاناً لأمر آخر؛ فكل حادث يجب أن يسبقه مادةٌ و إمكانٌ و يكون له قوة وجود في الهبولى.

فذلك الحادث الذي له هذه للقوة، إمَّا أن يكون في مادة كالصور و الأعراض، أو عن^٤ مادة كالأجسام النوعية المؤلفة من المادة و الصورة، أو مع مادة كالنفوس الناطقة، على ما فصلنا الحال فيه فيما تقدّم.

و اعلم^٥ أنَّ هذا الإمكان الذي يجب سبقه على الحادث المحتاج إلى موضوعٍ لا يعنون به الإمكان الخاص الحقيقي فإنَّه أمر اعتباري، على ما مرَّ تقريره؛ فلا يحتاج إلى موضوع، إذ المحتاج إلى الموضوع إنَّما هو الأمر الموجود في الأعيان. و لو^٦ كان المراد بهذا الإمكان المتقدم على الحادث هو الإمكان الخاص لكان إمَّا حادثاً أو قديماً؛ فإن كان حادثاً و كل حادثٍ - على ما علمت - لابدَّ و أن يسبقه إمكانٌ - سواء كان الحادث هو نفس الإمكان أو غيره - فيكون لهذا الإمكان الحادث إمكانٌ آخر متقدماً^٧ عليه و موضوعٌ؛ إذ العلة الموجبة لتقدم

١. د. م: على ذلك الحادث.

٢. د. و.

٣. د. م: لعدم.

٤. د. م: من.

٥. د. م: فاعلم؛ التلويحات، ص ٤٨ با شرح ابن كونه بر أن.

٦. د. م: فلو.

٧. د. م: متقدم.

الإمكان والموضوع على الحادث إنما هو الحدوث^١ والحدوث^٢ موجود في الإمكان، فوجب أن يتقدم الإمكان والموضوع على ذلك الإمكان.

ثم موضوع هذا الإمكان الثاني إما أن يكون نفس موضوع الحادث الذي هذا الإمكان إمكانه وهو الإمكان الأول، أو غيره؛ والثاني محال وإلا لم يكن لذلك الموضوع تعلق بذلك الحادث، وحينئذ يكون اختصاصه به دون غيره ترجيحاً من غير مرجح وهو محال؛ فيجب أن يكون موضوع الإمكان بعينه موضوع ذلك الحادث.

ثم الإمكان الثاني لا يجوز أن يكون قديماً لما سيأتي، فهو حادث؛ فلا بد أن يسبقه موضوع وإمكان، وذلك الموضوع لا يجوز أن يكون غير موضوع الحادث الأول لما مرّ فهو نفس موضوع ذلك الحادث؛ ثم^٣ الإمكان الثاني لا بد أن يسبقه موضوع وإمكان ثالث وهكذا تتسلسل الإمكانات إلى غير النهاية متوادة على ذلك الموضوع الواحد الذي للحادث.

وهذه الإمكانات الغير المتناهية التي للحادث الموجودة في ذلك الموضوع، يجب أن يمتاز بعضها عن بعض بأمور وإلا لامتنع التكرر والتعدد، والتقدير وجودها؛ ولا يجوز أن يكون ذلك الامتياز بين الإمكانات بنفس الطبيعة الإمكانية لعدم اختلافها؛ ولا بالموضوع الذي للإمكانات فإنه واحد لا تعدد فيه؛ ولا بالزمان أيضاً لكونه متصلاً واحداً لا أجزاء له إلا بالفرض؛ ولا يخلو واحد من تلك الأجزاء المفروضة من حصول إمكان، وليس بين كل إمكانين من تلك الإمكانات الغير المتناهية فصل من الزمان ليحصل الامتياز بينهما بذلك فيكون حكمها الإمكان الواحد.

ولا يمكن أن يقال إن الامتياز بين تلك الإمكانات بما هي، إمكاناته؛ لوجهين:

الأول: إن تلك الأمور الغير المتناهية التي هذه الإمكانات إمكانات لها هي

أيضاً إمكانات^١، فيكون جميعها^٢ متشاركة في الطبيعة الإمكانية، فلا يكون حصول الامتياز ببعضها^٣ أولى من البعض الآخر.

الوجه الثاني: إن الأمور التي هذه الإمكانات إمكانات لها معدومة عند وجود إمكاناتها المتقدمة عليها، والمعدوم لا يكون مميزاً لشيء.

و أمّا ما يقال^٤ إن تلك الأمور الغير المتناهية إذا عقلناها تقع إضافة إمكاناتها^٥ إليها فتكون إضافة كل إمكان إلى كل واحد من تلك الأمور الغير المتناهية مميزاً له^٦ عما عداه فليس^٧ بصواب؛ فإن تعقل الامتياز لا يكون نفس الامتياز الموجود في الأعيان بل هو^٨ تابع لذلك الامتياز وكلامنا الآن في نفس الامتياز العيني؛ ولأنّ الذهن أيضاً لا يمكنه تصوّر أمور غير متناهية بالفعل دفعة واحدة على سبيل التفصيل لتقع إضافة الإمكانات إليها؛ وإنّما يمكنه تصوّرها على سبيل الإجمال، و حينئذ لا تحصل إضافة كل واحد من الإمكانات إلى كل واحد من تلك الأمور الغير المتناهية بالفعل؛ فلا يقع الامتياز بذلك لأنّ نسبة ذلك الإجمال إلى الكل نسبة واحدة؛ فإذا امتنع الامتياز بما هي إمكانات له امتنع تعدّدها، فامتنع^٩ أن تحصل في موضوع واحد معاً أو على التعاقب.

هذا كلّه فيما إذا كان إمكان الحادث السابق حادثاً؛

و أمّا إذا كان إمكان الحادث السابق قديماً فيفتقر ذلك الإمكان إلى إمكان آخر سابق عليه، لما مرّ أنّ إمكان الشيء في ذاته متقدم^١ على وجوبه بغيره فيمكن أولاً ثم يجب بغيره ثانياً، و يكون إمكان الإمكان قديماً أيضاً، ثم يعود الكلام إلى إمكان الإمكان في احتياجه إلى إمكان آخر متقدم عليه قديم فتتسلسل الإمكانات المترتبة الموجودة معاً إلى غير النهاية، وذلك محال. فعلم أنّ الإمكان الحقيقي لو كان سابقاً على الحادث لكان إمّا حادثاً أو

١. د: بعضها.

١. ن: جميعاً.

٢. ش: إضافة إن كانا بها.

٢. هـ، ن: شرح ابن كموته.

٣. ن، ب، ش، م: ليس.

٥. د: لها.

٤. م، د: و امتنع.

٦. د: هو.

٩. د: يتقدم.

قديمًا وكلاهما محالان، فالإمكان لا يتقدم على الحادث. وهذا الدليل معارض لما ذكرناه من البرهان أنَّ كل حادث لابد وأن يسبقه إمكان ومادة.

و الجواب عن هذه المعارضة أنَّ الإمكان الحقيقي المذكور لو كان من الأمور العينية الموجودة في الخارج، لكانت هذه المعارضة لازمةً لأجواب لها؛ وأما إذا كان الإمكان الحقيقي من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلّا في الأذهان - على ما مرّ تقريره - فلا يكون المحال المذكور لازماً.

فإن قلت: إنّه يصح أن يقال: الموجودات الممكنة ممكنة^١ في الأعيان وذلك يدلّ على كون الإمكان موجوداً في الأعيان، إذ لو لم يكن لذلك الإمكان وجود في الأعيان لكان إما واجباً أو ممتنعاً، فيلزم أن يكون المحكوم عليه بالإمكان واجباً أو ممتنعاً وذلك محال.

قلت: صحة إطلاق كون الممكن إمكانيه في الأعيان لا يلزم^٢ منه أن يكون ذلك الإمكان موجوداً في الأعيان، بل العقل يحكم^٣ على الإمكان بوجوده ثلاثة: فيحكم عليه تارةً من جهة الذهن أنّه ممكن في الأعيان؛ وتارةً أخرى أنّه ممكن في الأذهان؛ وتارةً يحكم عليه مطلقاً على وجه يعمّ العيني والذهني؛ فهو صفة ذهنية يضيفه الذهن إلى كل واحد من الأمور الثلاثة المذكورة. والذي يدلّ على صحة هذا أنَّ الامتناع حكمه حكم الإمكان في أنّه أمر ذهني لا صورة له في الأعيان - على ما قرّرناه - ومع ذلك فإنّا نحكم بأنّ كذا ممتنع في الأعيان، ولا يلزم من صحة إطلاق ذلك أن يكون الممتنع موجوداً في الأعيان، وأنّه إن لم يكن الممتنع موجوداً في الأعيان^٤ كان إما واجباً أو ممكناً.

[أقسام الصفات التي توصف بها الماهيات]

٢. ن: لا يلزمه.

١. د: ممكنة.

٣. د: يحكم.

٤. د: وإنّه إن لم يكن الممتنع موجوداً في الأعيان.

فالصفات^١ التي توصف بها الماهيات تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول، هي الصفات الموجودة في الأعيان والأذهان معاً، كالسواد والبياض والحركة وغيرها^٢ مثلاً لها هويات عينية، والذهن له قوة على تصوّرِها وتمثّلها.

و القسم الثاني، هي الصفات التي لا وجود لها إلا في الأذهان و وجودها العيني هو نفس وجودها الذهني لا غيره^٣ كما كان في القسم الأول، كالكلية والنوعية والجوهرية المحمولة على الإنسانية والفرسية، فإنّ هذه الأمور و أمثالها - على ما بيّنا - ليس لها صورة في الأعيان تزيد على نفس الإنسانية بل هي اعتبارات عقلية؛ ولا يلزم من صحة حملها على الماهيات العينية أن تكون مطابقة لها؛ فإنّ مطابقة ما في الذهن لما في العين إنّما تلزم في الصفات التي لها هويات في الأعيان.

و أمّا الإمكان والوجوب والامتناع و أمثالها فهي أمور اعتبارية ذهنية فحسب، و حينئذ^٤ فلا يلزم قوله: «إنّه لو لم يكن الإمكان في الأعيان كان الممكن إمّا واجباً أو ممقّناً».

ثمّ الذي يدلّ على أنّ الإمكان من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الأعيان أنّ الإمكان إنّما هو إمكانٌ لشيء ليس هو إمكاناً لنفسه، فهو لا محالة مضاف إلى ذلك الشيء الذي هو إمكانه، و ذلك الشيء المضاف إليه الإمكان قد يكون معدوماً، فإنّ كل حادث لابد وأن يكون إمكانه سابقاً عليه فيكون الإمكان مضافاً إلى ذلك الحادث حال عدمه. و لو كان الإمكان موجوداً في الأعيان لما صحت إضافته إلّا إلى ما له وجود في الأعيان، لأنّ الموجود في الأعيان لا يصح أن يضاف إلّا إلى ما له وجود في الأعيان^٥، و الإمكان السابق على الحادث المعدوم لما أضيف إلى ذلك الحادث حال عدمه فلا يكون موجوداً في الأعيان.

١. د: و الصفات.

٢. ن: غيرهما.

٣. ش، د: لا غير.

٤. د: - و حينئذ.

٥. د: - لأنّ الموجود في الأعيان لا يصح أن يضاف إلّا إلى ما له وجود في الأعيان.

فإن قلت: فلم لا يجوز أن يكون الإمكان موجوداً في الأعيان و مع ذلك تجوز إضافته إلى المعدوم، لا بمعنى إضافته إلى نفس المعدوم بل بمعنى إضافته إلى ما عقل و تصور من ذلك الحادث؛ فإذا تصوّرنا الحادث وجدنا في موضوعه^١ إمكاناً ينضاف إلى ما تصوّرناه في أذهاننا؛ وعلى هذا الوجه فتصح إضافة الموجود الذي هو الإمكان إلى المعدوم الذي هو الحادث.

قلت: وقد أجيب عن هذا بجوابين:

الأول، أن الإضافة المذكورة لا تخلو إما أن تكون إلى ما في أذهاننا، أو^٢ إلى ما يطابقه ما^٣ في أذهاننا:

و الأول محال لأن الصورة التي في أذهاننا من ذلك الحادث عرض قائم في النفس يستحيل وقوعها في الأعيان، لامتناع انتقال الأعراض عن محالها، و إذا امتنع وجودها في الأعيان لم تكن ممكنة؛ فلو صحّ إضافة ذلك الإمكان إلى ما في أذهاننا من صورة الحادث لزم أن يكون الممكن الموجود في الأعيان ممتنع الوجود في الأعيان، و ذلك محال.

و أمّا إذا كانت إضافة الإمكان إلى ما يطابقه^٤ ما في الذهن، فلا تكون الإضافة إلى الصور الذهنية التي للحادث بل إلى أمر يطابقه، والمفروض أن تلك الإضافة إنما هي إلى الصور الموجودة فيه؛ ثم الأمر الذي يطابقه ما في الذهن معدوم، فقد وقع فيما هرب عنه.

و أمّا الجواب الثاني، فهو أن البرهان قد قام على أن كل حادث لا بد و أن يسبقه إمكان، و ذلك الإمكان السابق إنما هو لكل واحد من جزئيات الأنواع الحادثة الغير المتناهية الحاصلة في المادة الواحدة؛ و هذه الجزئيات لا يمتاز بعضها عن بعض في العدم، و إذا لم تكن ممتازة في العدم فإمكاناتها التابعة لها كذلك لا يمتاز بعضها عن البعض^٥؛ و أنت قد عرفت أن جزئيات كل كلي غير

١. ش، م، ن، ب: موضوعيه.

٢. د: أو.

٣. ش: ما.

٤. د: فإذا.

٥. ب: + في.

٦. د: بعض.

متناهية، فأَيُّ عدد من تلك الجزئيات المعقولة الغير المتناهية فرضنا إمكانه موجوداً في موضوع يبقى إمكانه موجوداً في ذلك الموضوع أيضاً؛ فيلزم^١ أن يكون في ذلك الموضوع إمكاناتٌ مجتمعة غير متناهية وذلك محال؛ فإن اجتماع هذه الإمكانات إن كان على سبيل الترتيب فقد مَرَّ بإطاله. وإن كان على سبيل التكافؤ فلأننا إذا قطعنا ذلك الموضوع الذي هو محل الإمكانات الغير المتناهية بنصفين، فلا يخلو إما أن يكون ما في كل واحد من النصفين متناهٍ، أو غير متناهٍ: فإن كان متناهياً لزم^٢ أن يكون مجموع ما في النصفين متناهياً أيضاً؛ لأن مجموع المتناهيين متناه فيكون ما في ذلك الموضوع متناه، وقد فرضناه غير متناه^٣ هذا خلف.

وإن كان ما في كل واحد من النصفين غير متناه، فإن كان ما في كل واحد من النصفين عين^٤ ما كان في ذلك الموضوع قبل القطع فهو محال؛ لأن انتقال الأعراض من الكل إلى الجزء؛ وإن كان ما في كل واحد من ذينك^٥ النصفين غير متناه أيضاً، إلا أنها غير ما كانت في كل الموضوع قبل القطع، فإما أن تكون حادثة أو قديمة:

فإن كانت حادثة^٦ وكل حادث من تلك الإمكانات يسبقه إمكان وللإمكان إمكان وهكذا إلى غير النهاية؛ وكل طبقة من هذه الإمكانات لا يتمكن الفاعل من تحصيلها إلا بعد أن يسبقها في حال القطع طبقات غير متناهية، وكل ما توقف حصوله على حصول ما لا يتناهى فهو ممتنع الحصول.

وإن كانت قديمة^٧ وكان ما في أحد النصفين بعض ممّا^٨ في الكل، فذلك محال أيضاً، لأن الجسم - كما علمت - ينقسم إلى غير النهاية، فإذا قسمناه إلى أقسام فما يجب عند كل قطع من حصول إمكانٍ يجب في القطع الذي قبله، فيكون هناك قبل الانقسام إمكانات غير متناهية بحسب إمكان انقسام الجسم متعايزة

١. ش: فلزم.
٢. م: فيكون ما في ذلك الموضوع متناه وقد فرضناه غير متناه.
٣. د: م: ش: غير.
٤. د: ذينك.
٥. د: ما.
٦. د: فكل.
٧. ش: لزم.
٨. م: فيكون ما في ذلك الموضوع متناه وقد فرضناه غير متناه.

المحال؛ فإنَّ الإمكانات على هذا^١ التقدير قديمة غير حادثة فيجب أن يبقى عددُ منها في جزء من^٢ ذلك الجسم بعد القطع و عددٌ آخر في جزء^٣ آخر منه^٤. فإنَّ هذه الإمكانات لما كانت أعراضاً حادثةً في ذلك الموضوع، فلو لم يبق منها شيء في بعض الأجزاء لزم انتقال الأعراض من محلٍّ إلى آخر؛ فإذا كانت هذه الإمكانات قديمة غير متناهية في ذلك الجسم فتكون متميزة المحالِّ فيه بالفعل و ذلك محال، للزومه أحد أمرين محذورين: إمَّا الجزء الذي لا يتجزى - كما ذهب إليه الفخام - أو أن يكون في الجسم محالٌّ متميزة^٥ بتلك الإمكانات الغير المتناهية بالفعل، فيكون لكل واحد منها مقدار مخصوص و هما محالان.

و هذه المحالات المذكورة إنَّما لزم من كون الإمكان له وجود في الأعيان؛ فهو لا محالة موجود في الأذهان لا غير. و هذا البحث هو خلاصة ما ذكره الشيخ الإلهي في كتاب المشارع و المطارحات^٦.

فإن قلت: فأنت إنَّما أثبت^٧ امتناع أن يكون في المادة الواحدة لأحاد جزئيات النوع الحادثة إمكانات غير متناهية، فلم لا يجوز أن تكون تلك الإمكانات لنوع تلك الجزئيات لا لنفس تلك الجزئيات؟ و النوع من حيث هو نوع كلي^٨ شيء واحد لا تعدد فيه؛ و حينئذ لا يلزم أن تكون الإمكانات غير متناهية مجمعة في تلك المادة الواحدة، فلا يمكن امتياز بعضها عن البعض في العدم، لعدم امتياز جزئيات النوع في العدم و امتناع إضافة الموجود إلى المعدوم.

قلت: قد أجيب عن هذا السؤال بجوابين:

الأول: إنَّ النوع كلي و الكلي من حيث هو كلي ليس واقعاً في الأعيان، و حينئذ يتمتع أن ينضاف ذلك الإمكان الواقع في الأعيان إلى ذلك النوع الذي لا وقوع له في الأعيان، إذ لو أضيف الإمكان الموجود في الأعيان إلى الكلي الممتنع

١. د: هذا.

٢. ش: - جزء من.

٣. د: آخر في جزء.

٤. ش: - منه.

٥. م: د: متميزة.

٦. المشارع و المطارحات، ص ٣٤٤-٣٥٢؛ الخواصات، ٤٨-٤٩؛ با شرح ابن كونه بر آن.

٨. ب، د: كل.

٧. ن: أبييت.

الوجود فيه، لزم أن يكون ما له إمكان الوجود في الأعيان ممتنع الوجود و هو الطبيعية النوعية، وذلك محال؛ وما له إمكان الوجود كالجزيئات الحادثة للأنواع غير ممكنة^١ في الأعيان، وذلك محال أيضاً.

و الجواب الثاني: إنَّ هذا الشخص الحادث المشار إليه إما أن يكون قبل حدوثه ممكناً، أو لا يكون؛ فإن لم يكن ممكناً من حيث هو هذا المشار إليه^٢ لكان قبل^٣ حدوثه ممتنع الوجود فلم يوجد أصلاً؛ وإن كان ممكناً قبل حدوثه فإمكانه مغاير^٤ له و لإمكان غيره؛ وكذلك حكم جميع الجزيئات الغير المتناهية للأنواع. فالإمكان إنّما هو للشخص المشار إليه و لسائر الجزيئات الداخلة تحت النوع لا للماهية النوعية، فصحَّ أن كل حادث من الجزيئات قبل حدوثه ممكن الوجود؛ و لو كان الإمكان إنّما هو للنوع لم تكن الجزيئات قبل حدوثها ممكنة.

و أمّا قول المعلم الأول إنَّ لكل إمكان إمكان إلى غير النهاية لايعني به الإمكان الحقيقي، لما مرَّ أنَّه لا وجود له في الأعيان، و لو كان لها وجود في الأعيان مع أنَّ لها ترتيباً طبيعياً و أحادها موجودة معاً لزم أن تكون متناهية، مع أنَّه حكم بعدم تناهيها و احتياجها إلى موضوع؛ و الإمكان الحقيقي لا يحتاج إلى موضوع، و الإمكان^٥ السابق على الحادث يحتاج إلى موضوع^٦، فالإمكان السابق على الحادث هو غير الإمكان الحقيقي الذي هو اعتبار ذهني.

و هذا الإمكان السابق على الحادث هو الإمكان القريب أعني الاستعداد التام الذي يرجح جانب وجود الشيء على جانب عدمه؛ فإنَّ الفاعل الغير المتغير إنّما يكون صدور بعض الحوادث عنه في وقت دون ما عدها من الأوقات لاستعداد حاصل للمادة القابلة لذلك الشيء؛ و ذلك الاستعداد الإمكانى يترتب إلى غير النهاية؛ و الاستعداد القريب لا يجتمع مع البعيد بخلاف الإمكان الحقيقي

١. د: ممكنة. ٢. ن: - إليه.

٣. ش: - حدوثه ممكناً أو لا يكون ... لكان قبل

٤. ب: مغايراً. ٥. م: فالإمكان.

٦. ش: - و الإمكان ... الحادث يحتاج إلى موضوع.

الذي ليس فيه قُرب و بُعد^١، لا يوجب من حيث كونه ممكناً رجحاناً وجود الشيء على عدمه و لا يترتب إلى غير النهاية^٢.

-

٢. التلويحات، ٤٨ - ٥٠ با شرح ابن كموته بر آن.

١. ب: البعد.

الفصل السادس

في أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

الواحد الحقيقي - و هو الواحد من جميع الوجوه - لا يقتضي من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً. وهذا الحكم يقرب من الأوليات و يكفي فيه مجرد التنبيه. وإنما توقّف فيه بعضهم لإغفالهم معنى الواحد الحقيقي؛ فإنّ كل ما كان علةً لأمرين فلا بدّ وأن تكون حقيقته^١ مركبة في ذاتها، أو باعتبار جهات مختلفة في ذاته^٢، أو شرائط مختلفة كتعدد الآلات والقوابل.

و واجب الوجود - كما علمت - لما كان واحداً من جميع الوجوه و هو الواحد الحقيقي وجب أن لا يصدر عنه إلا واحد.

والذي يدلّ على أنّ الواحد الحقيقي من حيث هو^٣ واحد لا يجوز أن يكون مصدراً لأمرين، برهانان:

البرهان الأول: إنّه لو جاز أن يكون الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين أحدهما ج و الثاني ب، لما كان الواحد الحقيقي واحداً حقيقياً؛ و التالي^٤ باطل فالمقدم مثله.

و بيان اللزوم أنّ الاثنينية لا يمكن أن تكون^٥ موجودة إلا باختلاف

١. ب: حقيقة.

٢. ش: + أو شرائط مختلفة في ذاته.

٤. ش: الثاني.

٣. ش: الحقيقي من الحقيقي و هو.

٥. د: - أن تكون.

الحقيقة، أو بالشدة و الضعف، أو بالعرضي^١ المفارق - على ما بيناه - و لا يتصور الاثنينية^٢ بغير ذلك؛ ثم الاثنين^٣ اللذان يختلفان بالعرضي^٤ المفارق لا بدّ و أن يكون ذلك العرضي غير متفق الحقيقة بين الاثنين و إلا لما كان هناك اثنينية.

و إذا أفاد ذلك الصادر العرضي الذي به الامتياز و الاثنينية و أفاد كل واحد منهما، فقد صدر عنه لا محالة أمران مختلفان إمّا بالحقيقة، و إمّا بالكمال و النقص. و إذا اختلف المقتضي اختلف الاقتضاء، و اختلف الاقتضاء يدلّ على اختلاف جهة الاقتضاء، و ذلك يدلّ على تركّب في تلك العلة التي صدر عنها ذلك الأمر؛ فإنّ العقل يحكم بأنّ^٥ الأشياء التي تساوت نسبتها إلى العلة الموجودة لها يلزم أن تكون متساوية في جميع الأمور التي لها.

و لو كانت الأشياء المختلفة حاصلة عن^٦ جهة واحدة غير مختلفة، لكانت تلك الأشياء المختلفة واحدة غير متكررة؛ لأنّ المعلومات إذا اتحدت نسبتها إلى علّتها الموجودة^٧ لها، يلزم بالضرورة أن يكون ما^٨ لكل واحد من تلك المعلومات يكون للمعلول الآخر، فلا يكون بين تلك المعلومات امتياز بشيء، و كل كثرة لا مميّز لها يمتنع وجودها.

و أمّا نحن فإنّما تكثرت أفعالنا لتكثّر الإرادات و الأغراض^٩ التي لنا، و لو اتّحدت إرادتنا^{١٠} و أغراضنا^{١١} لم يمكن أن يصدر عنّا إلا شيء واحد، مع كثرة الجهات التي فينا بسبب العلاقة البدنية و القوى الجسمانية؛ فقد اتّضحت الملازمة بهذا البيان. و أمّا بطلان التالي فبيّن بذاته.

البرهان الثاني: إنّه يصح أن يقال إنّ اقتضاء ج هو لا اقتضاء ب بالإيجاب

١. م: د: بالعرض. ٢. ب: + بعد ذلك.

٣. م: - الإثنينان. ٤. م: د: بالعرض.

٥. ن: فإنّ. ٦. م: على.

٧. ش: الموجودة. ٨. د: ما.

٩. ن، ش: الأغراض. ١٠. د، ب: إرادتنا.

١١. ن، ش: أغراضنا.

المعدول، وهو ظاهرٌ لتقدّم الربط في هذه القضية على حرف السلب؛ فاقترضاء^١ الجيم هو الموضوع و سلب اقترضاء الباء هو المحمول وهو أعمّ من الموضوع هاهنا، لأنّ كل ما هو اقترضاء الجيم فهو غير اقترضاء الباء، وليس كل ما هو غير^٢ اقترضاء الباء فهو^٣ اقترضاء الجيم، لجواز أن يكون اقترضاء حقيقة أخرى غير الجيم هي الدال مثلاً. وإذا ثبت أنّ اقترضاء ج هو غير اقترضاء ب وليس كل ما هو غير اقترضاء ب فهو اقترضاء ج، فلو كان الشيء الواحد بالجهة الواحدة مقتضياً ج و ب، لزم أن يكون ذلك الشيء الواحد صادقاً عليه أنّه اقترضاء ب^٤ لصديق صدور ج و ب عنه؛ وأنّه أيضاً غير مقتض لـ ب، لصديق أنّ اقترضاء ج غير اقترضاء ب واتحاد جهة صدورهما، وحينئذ يصدق النقيضان على شيء واحد ويلزم من ذلك أن يكون من الجهة الذي اقتضى ب غير مقتض لـ ب وذلك محال^٥.

ثم نقول من طريق آخر: إنّ الذي يدل على تغير المفهومين في قولنا: «اقترضاء ج هو غير اقترضاء ب أو بالعكس»، أنّا إذا حملنا على أحد هذين الاقترضاءين سلب الاقترضاء الآخر - لو كان المفهومان متحدّين - لكان هذا الحمل من قبيل حمل سلب الشيء على نفسه وعرفت استحالة، فالمفهومان لا محالة متغايران وتغاير^٦ المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما، ويلزم من ذلك أن يكون المفروض واحداً - وهو الشيء الموصوف بهما - غير واحد، بل هو شيئان^٧ أو شيء واحد موصوف بصفيتين متغايرتين، هذا خلف.

وأوردوا^٨ على هذين البرهانين إشكالاً، وهو أنّ الشيء الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة، كالإنسان الواحد الذي يسلب عنه الحجر والمدر والشجر وغيرها من الأشياء الكثيرة، والمفهوم من أحد هذه السلوب غير المفهوم^٩ من السلبين الآخرين؛ وكذا يسلب عن الواجب لذاته الجسمية والجوهرية و

١. د: - غير.

١. د: و اقترضاء.

٢. د: + لصديق اقترضاء ج فلو كان الشيء.

٢. د: هو.

٣. هـ: بالشرح ابن كونه بر أن.

٦. هـ: سببان.

٦. ن: تغير.

٩. هـ: - غير المفهوم.

٨. هـ: شرح ابن كونه.

العرضية، والذي يفهم من إحديها^١ غير ما يفهم من الأخرى، وذلك يوجب التكثر في الذات الواحدة، فكان^٢ ينبغي أن لا يسلب عن الواحد إلا الواحد ولا يوصف الواحد إلا بواحد، وكذلك كان يجب أن لا يقبل الواحد إلا واحداً.

و أجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأنَّ سلب الشيء عن الشيء و وصف الشيء بالشيء و كذلك قبوله له^٣ ليست أموراً لازمة للواحد من حيث هو واحد؛ بل هي محتاجة في تحققها و وجودها إلى أمور أخرى خارجة عنها كالمتسلب و الموصوف به^٤ و المقبول؛ و ذلك لا يقدح في وحدة تلك الذات، فإنَّها واحدة عرض لها إضافة إلى الأمور الخارجية، و ذلك لا يقتضي تكثرها في ذاتها.

فإن قلت^٥؛ إذا كان السلب لا يتحقق إلا بمتسلب و الصفة بموصوف، فكذلك^٦ الصدور لا يتحقق إلا بصادر و مصدور^٧، فتحققه متوقف على غيره كسائر الأوصاف.

قلت: الحكماء لا يعنون بالصدور في هذا الموضع المعنى الإضافي الذي يكون بين^٨ العلة و المعلول الموجودين معاً^٩ في الزمان ليلزم من ذلك أن لا يتحقق الصدور إلا بمصدور، كما هو الحال في الأمور الإضافية؛ بل يعنون بالصدور هاهنا أن تكون العلة بحالة و^{١٠} يصدر عنها المعلول؛ و العلة بهذا المعنى تكون متقدمة على المعلول و متقدمة^{١١} على الإضافة التي بين العلة و المعلول.

و هذا القدر من التقرير يكفي في أنَّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا واحد؛ و قد جرت عادتهم بعد ذلك أن يثبتوا الزيادة^{١٢} الوضوح^{١٣} أنَّ كل فاعل لشيئين^{١٤}

١. ن: أحدها.

٢. ش: و كان.

٣. د: به.

٤. ش: و كذلك.

٥. ب: من.

٦. م، د: فيتقدم.

٧. د: م: ذلك أن يثبتوا الزيادة / ش: ذلك أن يثبتوا الزيادة.

٨. ب: ليس.

٩. م، د: م: ذلك أن يثبتوا الزيادة / ش: ذلك أن يثبتوا الزيادة.

١٠. د: م: ذلك أن يثبتوا الزيادة / ش: ذلك أن يثبتوا الزيادة.

١١. د: م: ذلك أن يثبتوا الزيادة / ش: ذلك أن يثبتوا الزيادة.

١٢. د: م: ذلك أن يثبتوا الزيادة / ش: ذلك أن يثبتوا الزيادة.

١٣. د: م: ذلك أن يثبتوا الزيادة / ش: ذلك أن يثبتوا الزيادة.

١٤. د: م: ذلك أن يثبتوا الزيادة / ش: ذلك أن يثبتوا الزيادة.

١٥. د: م: ذلك أن يثبتوا الزيادة / ش: ذلك أن يثبتوا الزيادة.

١٦. د: م: ذلك أن يثبتوا الزيادة / ش: ذلك أن يثبتوا الزيادة.

يجب أن يكون منقسماً في حقيقة ذاته.

وبرهان ذلك أنك قد علمت أن الذات التي صدر عنها ج و ب لا بد وأن يكون فيها حيتيتان مختلفتان^١ بسببهما^٢ صح صدور ج و ب عن تلك العلة الواحدة؛ فتلك الحيتيتان المختلفتان إما أن «تكونا» من مقومات تلك العلة الواحدة، أو من لوازمها، أو يكون الواحد مقوماً والآخر لازماً والأول محال؛ وإلا لزم أن يكون الواحد البسيط مركباً وكذلك الثالث.

وأما الثاني وهو أن يكونا لازمين فهو محال أيضاً؛ فإن الكلام في أنهما لا يمكن صدورهما عن العلة الواحدة إلا من حيتيتين مختلفتين^٣ فإما أن تذهب تلك اللوازم المترتبة إلى غير النهاية مجتمعة معاً وهو محال؛ أو ينتهي الأمر إلى حيتيتين مقومتين للعلّة الصادرة عنها ذلك الشئان وهو مقتضى التركيب^٤؛ إما في ماهية العلة، كالجسم المركب من مادة وصورة؛ أو لأنها موجودة كالعقل الأول المتكثر باعتبار ما يلزمه عند وجوده من تغاير ماهيته وجوده؛ أو باعتبار ما يلزمها بعد الوجود من تفريق، كما ينقسم الشيء إلى أجزائه أو جزئياته.

فظهر أن كل ما يلزم عنه اثنان معاً من غير أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر ولا حاصلاً بتوسط فهو منقسم الحقيقة^٥ مركبها؛ وفائدة قولنا «و لا حاصلاً بتوسط»^٦ أن الأشياء الكثيرة يمكن صدورهما عن الواحد الحقيقي و لكن يكون البعض حاصلاً بتوسط البعض الآخر؛ فإن الواجب لذاته وإن كان واحداً حقيقياً فجميع الممكنات صادرة عنه بعضها بغير واسطة والبعض الآخر بواسطة.

١. ن: حيتيتين مختلفتين.

٢. ب: د: شسبتهما.

٣. ب: جنسين مختلفين.

٤. ش: ب: للتركيب.

٥. د: الحقيقة.

٦. ش: - فهو منقسم الحقيقة مركبها؛ وفائدة قولنا و لا حاصلاً بتوسط.

[قاعدة إمكان الأشرف^١]

و مما يتفرَّع على قاعدة «أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» أنَّ الممكن لما كان منه الأخسَّ والأشرف، فإذا وجدنا الأخسَّ موجوداً دلَّ ذلك على أنَّ الممكن الأشرف وجد قبل ذلك.

أمَّا بيان الملازمة، فلأنَّ الممكن الأخسَّ إذا كان موجوداً فهو من معلولات الواجب لذاته؛ فإن صدر عنه بواسطة معلول آخر له فيكون ذلك المعلول علّة لهذا الممكن الأخسَّ، والعلّة يجب تقدُّمها على المعلول بالذات وتكون أشرف منه و يلزم من ذلك صدق الملازمة.

و إن كان ذلك الممكن الأخسَّ معلولاً للواجب لذاته من غير واسطة، فإن جاز مع ذلك صدور الأشرف عنه أيضاً من غير واسطة فقد بطلت القاعدة المقتضية كون الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ لصدور الشئيين اللذين هما الممكن الأخسَّ والأشرف على ما فرضناه، وقد مرَّ بطلان ذلك.

و أمَّا إذا صدر عنه ذلك الأشرف بواسطة أمر آخر لزم أن يكون المعلول أشرف من العلّة، لأنَّ فرضنا الممكن الأخسَّ صدر عنه بغير واسطة، فإذا جاز صدور الأشرف عنه بواسطة معلول آخر لزم صدور الأشرف^٢ عن الأخسَّ و ذلك محال؛ ولأنَّ الواجب لذاته إذا اقتضى الأخسَّ بجهته الوجدانية فلا جهة أخرى فيه تقتضي الأشرف. والأشرف لما كان ممكناً بالفرض المذكور، و كل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال من جهة ذاته - وإن كان يجوز أن يلزم المحال من جهة أخرى - فإذا فرضنا الممكن الأشرف موجوداً ولم يكن واجباً بالواجب لذاته، لأنَّ المفروض وقوعه بغيره، و لا يجوز أن يكون واجباً بشيء من معلولاته لا متناع كون الأشرف صادراً عن الأخسَّ فيكون وقوعه مستدعياً جهة أشرف ممّا عليه واجب الوجود و ذلك محال؛ فإنّه لا يتصور أن يكون في

١. حكمة الإنراق، ص ١٥٤؛ الظوايح، ص ٥١؛ شرح ابن كموته؛ الشارع، صص ٤٣٤ - ٤٣٥.

٢. ش. - بواسطة أمر آخر لزم أن يكون المعلول ... لزم صدور الأشرف.

الوجود العيني أو^١ الذهني جهةً أشرف ممّا عليه واجب الوجود. وكما لا يتصور أن يكون أشرف من ذاته فلا يتصور أن يكون أشرف من معلوله الصادر عنه بغير واسطة وكذلك لا أقرب^٢ إليه منه.

و يجب أن تكون الوسائط الحاصلة بين الواجب لذاته وبين الأخس^٣ الأشرف فالأشرف، حتى تنتهي إلى نهاية مراتب المعلولات فلا يصدر عن الأخس الأشرف بل يجب أن يصدر عن الأشرف الأخس إلى آخر المراتب.

[فيما يتفرع على هذه القاعدة]

و ممّا يتفرع على هذه القاعدة أنّ العقل يحكم بأنّ العلّتين^٤ إذا اقتضت إحدیهما^٥ المعلول الأشرف لذاتها من غير اعتبار شرط^٦ والأخرى اقتضت المعلول الأخس، أنّ العلة الأولى أتمّ وأكمل من الثانية. وإنّما قيّدنا بقولنا: «من غير اعتبار شرط»^٦ لأنّ شرف المعلول إذا كان حاصلًا من العلة ذاتها، فإذا استوى الفاعلان في الشرف ولم يكن فعلهما متوقفًا على غيرهما فيجب تساوي معلولهما في الشرف، ويستحيل أن يكون فعل أحدهما أشرف من فعل الآخر، وإذا كان فعل كل واحد منهما أو فعل أحدهما فقط متوقفًا على غيرهما جاز أن يكون الشرف الحاصل للمعلول إنّما لحقه^٧ باعتبار ذلك الغير لا من نفس ذاته؛ و حينئذ لا يلزم من كون ذینك المعلولين مختلفين بالشرف والخسّة اختلاف علّتیہما بل جاز تساويہما.

[فيما يبتني على هذه القاعدة]^٨

و ممّا يبتني على هذه القاعدة أنّ الجواهر الروحانية - وهي المجردة عن المواد الجسمانية بالكلية - أشرف من الجواهر المجردة التي لها تعلق

٢. ش: كذلك الأقرب.

٤. د: الفعلين.

١. ش: و.

٣. د: + و.

٥. ن: أحدهما.

٦. ش: - و الأخرى اقتضت المعلول الأخس ... بقولنا من غير اعتبار شرط.

٨. اثابويعات، ص ٥١ با شرح ابن كونه بر أن.

٧. ش: لحقته.

بالأجسام، كالنفوس الناطقة الأرضية و السماوية؛ فإنَّ الجواهر العقلية المجردة بالكلية ممكنة الوجود وإلا لما أمكن وجود النفوس المجردة المتعلقة بالأبدان، ويلزم^١ من وجود النفوس المذكورة إمكان العقول المجردة و وجودها.

و النفوس الناطقة أشرف من الأجسام وما هو منطبع فيها من الصور^٢ و الأعرض التي لا حياة لها و لا إدراك.

و الأجسام أشرف من الصور و الأعراض^٣ المحتاجة إلى الحلول^٤ فيها. فالموجودات تترتب على أقسام أربعة: فأشرفها هو العقل، ثم الذي يليه في الشرف هو النفس، ثم الذي يليه هو الجسم، ثم أخسها هي الأمور المادية من الصور و الأعراض؛ و وجود الأخس منها دالٌّ على وجود الأشرف؛ فوجود النفس و الجسم دالٌّ على وجود العقل المقدس و هو المجرد عن المواد بالكلية، لأنَّ وجود الأخس يدل على وجود الأشرف؛ و أمَّا وجود النفس و الأمور المادية^٥ فظاهر غني عن البيان.

و مما يبتني على القاعدة المذكورة^٦ أنَّ النفوس الناطقة يمتنع عليها العدم فبقاؤها غير ممتنع، إذ لو امتنع بقاؤها لكان ذلك الامتناع إمَّا لذاتها أو لغيرها؛ و الأول محال فإنَّ النفس لو كانت علة لعدم نفسها لم يمكن أن توجد أصلاً؛ و إذا لم يمتنع استمرار دوامها و بقائها لذاتها فدوامها في ذاتها ممكن؛ و هو الإمكان الأشرف بالنسبة إلى الممكن الأخس الذي لا دوام له، فيجب بناءً على القاعدة السابقة الإمكان الأول الأشرف^٧ و هو امتناع عدم النفوس فتكون دائمة مستمرة الوجود بعد حدوثها، و هو المطلوب.

و أوردوا^٨ على هذا أنَّ النفوس الناطقة بسبب حدوثها و تعلّقها بالأبدان

١. ش: فيلزم.

٢. ن: المصور.

٣. ش: - لا حياة لها و لا إدراك ... أشرف من الصور و الأعراض.

٤. ب: + قطعاً.

٥. ن: المحلول.

٦. د: أشرف.

٧. هـ: مانع.

٨. هـ: مانع، شرح ابن كموته.

تقع تحت الحركات الفلكية والتأثيرات الكوكبية، و ستعرف فيما بعد أنَّ الإمكان الأشرف إنما يصحّ وقوعه فيما لا يكون واقعاً تحت الحركات.

و أجاب بعضهم^١ عنه بأنّ النفوس الناطقة وإن كانت من جهة علاقتها^٢ البدنية واستكمالها بها^٣ واقعة تحت تأثير الحركات، فعللها^٤ المثبتة لها لاتقع تحت تأثير الحركات، فتكون النفس دائمة الوجود بدوام وجود تلك العلل^٥ الثابتة على قاعدة الإمكان الأشرف.

و أيضاً، النفوس لاتدخل تحت الحركات من جهة بقائها و دوام وجودها لأنها معلولة إما لايقع^٦ تحت تأثير^٧ الحركات فتدوم بدوامها؛ و على هذا فيصح دخولها تحت قاعدة الإمكان الأشرف.

و ممّا يبتني على تلك القاعدة^٨ أنّ الحركات الفلكية إذا كانت لأمر علوي فهو أشرف من أن تكون حركتها لأمر سفلي ممّا تحتها، فتجب للعلوي دون السفلي؛ ولأنّ الأجرام الفلكية لمّا كانت دائمة الوجود مستمرة الثبات فيستحيل عليها الكون و الفساد و جب أن لاتوجد إلّا على أتمّ ما ينبغي؛ فإنّك ستعلم أنّ الأمور الدائمة لاتحصل إلّا على أشرف ما يمكن أن تكون عليه^٩.

و ممّا يبتني على قاعدة الإمكان الأشرف^{١٠} أنّ وجود الشقاوة و الشرّ في عالم الكون و الفساد مشاهدٌ ظاهرٌ و السعادة و الخير لمّا كانا أشرف من الشقاوة و الشرّ فوجودهما^{١١} ممكن في العوالم^{١٢} العقلية و الأمور الثابتة الفلكية، فيجب وجودهما هناك بناء على تلك القاعدة المذكورة.

و ممّا يبتني على قاعدة «أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد» و قاعدة الإمكان الأشرف ما^{١٣} ذكر^{١٤} في إثبات العقل، و هو أنّ النفوس كثيرة و قد بيّنا

- | | |
|----------------------|----------------|
| ١. همان. | ٢. علاقتها. |
| ٣. ش: استكمالها. | ٤. فعلتها. |
| ٥. د: العلة. | ٦. م: لما يقع. |
| ٧. ب: تأثر. | ٨. همان. |
| ٩. ش: علته. | ١٠. همان. |
| ١١. د، ب: فوجوديهما. | ١٢. ش: العلوم. |
| ١٣. د، م: ممّا. | ١٤. ش: ذكره. |

أَنَّهَا حَادِثَةٌ فِيهِ مُمَكَّنَةٌ، وَكُلٌّ مُمْكِنٌ لَا يَبْدُلُهُ مِنْ عِلَّةٍ فَعَلَّتْهَا لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هُوَ الْوَاجِبُ لِدَاثَةِ لَأَنَّهُ وَاحِدٌ وَالْوَحْدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا وَاحِدٌ، فَبَقِيَ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ إِمَّا جَوْهَرًا، أَوْ عَرْضًا:

لَا جَائِزَ أَنْ يَكُونَ عَرْضًا، فَإِنَّ الْعَرَضَ لَا فِعْلَ لَهُ بِذَاتِهِ وَإِنَّمَا يَفْعَلُ بِوِاسِطَةِ الْجَوْهَرِ:

وَالْجَوْهَرُ إِمَّا جِسْمٌ أَوْ مُجَرَّدٌ عَنِ الْمَادَّةِ وَ مُحَالٌ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ هِيَ الْجِسْمُ، فَإِنَّ الْعِلَّةَ أَشْرَفُ مِنَ الْمَعْلُولِ وَالنَّفْسُ أَشْرَفُ مِنَ الْجِسْمِ الَّذِي لَا حَيَاةَ لَهُ وَلَا إدْرَاكَ، فَكَيْفَ يَكُونُ الْخَسِيسُ عِلَّةً لِلشَّرِيفِ؟

وَأَمَّا الْجَوْهَرُ الْمَجْرَدُ فِيمَا أَنْ يَكُونَ نَفْسًا أَوْ عَقْلًا: وَإِذَا امْتَنَعَ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ هِيَ النَّفْسُ فَإِنَّهَا مُتَسَاوِيَةٌ فِي الطَّبِيعَةِ النَّوَاعِي فَلَا يُوَجِّدُ بَعْضُهَا بَعْضًا، لِعَدَمِ الْأَوَّلِيَّةِ فِي عِلِّيَّةِ بَعْضِهَا لِبَعْضٍ دُونَ الْعَكْسِ، لِتَسَاوِيِ جَمِيعِ الْأَشْخَاصِ فِي تِلْكَ الطَّبِيعَةِ النَّوَاعِي؛ فَتَعَيَّنَ أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ الْقَرِيبَةُ لِلنَّفُوسِ هُوَ الْعَقْلُ الْمَجْرَدُ عَنِ الْمَادَّةِ بِالْكَلِّيَّةِ؛ فَتَبَيَّنَ مِنْ وَجُودِ النَّفُوسِ الْمَعْلُولَةِ وَجُودَ الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ الْعِلَّةُ فِي وَجُودِ النَّفُوسِ، وَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

فَإِنْ قُلْتَ: لَوْ كَانَ حَصُولُ الْإِمْكَانِ الْأَشْرَفِ وَاجِبًا - عَلَى مَا قَرَّرْتَهُ مِنْ تِلْكَ الْقَاعِدَةِ - وَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ بَعْضُ الْأَشْخَاصِ مَعْنُوًّا عَمَّا هُوَ أَشْرَفُ وَأَكْمَلُ لَهُ وَ لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَا؛ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْخُلُقِ مَعْنُوعُونَ عَنْ كَمَالَاتِهِمُ الْعَقْلِيَّةِ، مَعَ أَنَّ حَصُولَ تِلْكَ الْكَمَالَاتِ لَتِلْكَ الْأَشْخَاصِ أَكْمَلُ وَأَشْرَفُ لَهُمْ مِنْ عَدَمِ حَصُولِهَا؛ فَلَوْ صَحَّتْ قَاعِدَةُ الْإِمْكَانِ الْأَشْرَفِ لَوَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ بَعْضُ الْأَشْخَاصِ مَعْنُوًّا عَمَّا هُوَ أَشْرَفُ؛ وَالتَّالِي ٥ بَاطِلٌ فَالْمَقْدَمُ مِثْلُهُ.

وَالْجَوَابُ ٦ أَنَّ قَاعِدَةَ الْإِمْكَانِ الْأَشْرَفِ لَا يَكُونُ اسْتِعْمَالُهَا مَطْرَدًّا فِي

١. د: هو.

٢. ن: بعضها.

٣. الشواحيث، صص ٥١ - ٥٢ تحت عنوان «فصل» فقره ٤١ با شرح ابن كونه بر آن.

٤. ش: الثاني.

٥. ن: إذ رآك.

٦. د: فالجواب.

الفصل السابع

في دوام جود المبدأ الأول و كونه تعالى لم يتعطل عن الفعل^١

اعلم أنَّ هذه المسألة من المهمات الحكمية التي يجب تقرُّرها في الأذهان و حصولها في العقول، و يبتني عليها عدة من المسائل المهمة أيضاً.
و يقال: إنَّ القول بقدم العالم و أزلية الحركات بعد إثبات الصانع و القول بالعلة الأولى إنَّما ظهر بعد المعلم الأول؛ فإنَّه خالف القدماء صريحاً و أبدع هذه المقالة بناءً على أقيسة برهانية سنحت له، و نسج على منواله تلامذته و تلامذة كتبه و كل من جاء بعده.

و صنَّف برقنس^٢ المنتسب إلى أفلاطن الإلهي في مسألة قدم العالم كتاباً أورد فيه الأدلة العقلية الدالة على قدم العالم و بيان هذا المطلوب:

أنَّ الواجب لذاته إذا كان موجِّباً و مرجَّحاً لوجود غيره من سائر الممكنات سواء كان الموجِّب ذاته، أو صفةً من صفاته - على ما هو مذهب المتكلِّمين أنَّ له صفاتٍ واجبة الوجود - فهو يتقدم على جميع الممكنات لأنَّه علتُّها؛ و المرجَّح دائم فيدوم الترجيح^٣، لأنَّ كل ما لأجله كان الواجب لذاته

١. التلويحات، صص ٥٢ - ٥٤ با شرح ابن كموته بر أن با شرح و تفصيل شهرزوري و او بيشتر مطالب خود را از شرح ابن كموته برگرفته است: المصارف، صص ٤١٧ - ٤٢٧؛ مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٣، برو تابه، فصل هشتم در اسباب حوادث، صص ٥٥ - ٦٥؛ مجموعة مصنفات شيخ اشراق ج ٤، التلويحات، صص ٢٢٧ - ٢٢٨.
٢. د: برولس / ب: بروقليش.

٣. حكمة الاشراق، ص ١٧١؛ المصارف، ص ٤١٧؛ التلويحات، ص ٥٢ با شرح ابن كموته بر أن.

٤. ب: لا أن.

صانعاً للعالم^١ ومؤثراً فيه كوجود وقت، أو زوال مانع، أو وجود شرط، أو طبع، أو حصول إرادة، أو قدرة، وبالجمله وجود حالٍ أي حال كان - على ما يفرضه القائلون بالصفات كالمعتزلة والاشاعرة وغيرهما من طوائف المتكلمين - لا يخلو إما أن يكون أزلياً، أو لا يكون؛ فإن كان أزلياً كان لا محالة العالم كذلك أزلياً لا ممتنع تخلّف المعلول عن العلة التامة؛ وإن لم يكن أزلياً كان حادثاً وكل حادث لابد له من مرجح حادث وإلا لكان الحادث غير حادث، ثم يعود الكلام إلى ذلك المرجح الحادث في احتياجه إلى مرجح آخر حادث ولم يجدد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لأول لها^٢.

وبالجمله، فقد عرفت أن الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وأنه متشابه الأحوال والأفعال فإن لم يوجد عنه شيء أصلاً بل كانت الأحوال كلها على ما كانت عليه، وجب استمرار العدم كما كان؛ وإن تجدد حال من الأحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال؛ لأنه ليس في العدم الصريح حال يكون الأولى فيه أن يكون العالم موجوداً؛^٣ وبالبارئ^٤ أن يكون موجداً؛ أو يكون فيه حال أخرى تقتضي وجوده لتشابه الحال في العدم. واما متكلمو أهل الملل، فإن بعضهم وإن أثبت للواجب لذاته صفات زائدة على ذاته، كالعلم والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك، إلا أنهم يقولون: إن السبب في إيجاد العالم إنما هو «الإرادة»^٥.

وقد جعلها الكرامية حادثة قائمة في ذاته تعالى فيلزم أن يكون محلاً للحوادث المتغيرة، وذلك محال لوجهين^٦:

الأول: إنه يلزم أن يكون في ذاته جهة فاعلية وقابلية و^٧ عرفت استحالتها.

١. ش: - للعالم.

٢. الطريجات، همانجا.

٣. م: أو.

٤. د: أو بالنبادي.

٥. الشارع، ص ١٨٤.

٦. الطريجات، ص ٥٢، با شرح ابن كموته.

٧. د: + قد.

الثاني^١: لو حلّت فيه الحوادث فالحادث الثابت زماناً في^٢ ذاته الباطل^٣ بعد ذلك إن كانت علته نفس ذاته، وجب أن لا يُعْزَم عنها أبدأ؛ وإن كان المبطل له أمراً يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه من علّة و لبطلانه من أخرى حادثّة و علة الحدوث لا تتخلّى عن الحدوث و علة البطلان لا تتخلّى عنه؛ و ما هذا شأنه هو الحركة الغير المنصرمة و هي الوضعية الدورية.

فمحلّ هذه الحركة إن كان هو ذات الواجب لذاته لزم أن يكون جسماً متحركاً على الدور و هو محال؛ و إن كان محلها غير ذاته لزم أن يكون ذلك الغير من معلولاته، و يكون الواجب لذاته^٤ منفعلاً عن ذلك^٥ المعلول المتحرك انفعالاً دائماً و ذلك محال.

و بإبطال^٦ الإرادة الحادثة في ذات البارئ^٧ يندفع قول بعضهم: إنّ الواجب لذاته له إرادات حادثة غير متناهية لا إلى بداية و لم يزل البارئ مؤثراً بتلك الإرادات الحادثة حتى حدثت إرادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم، و لا يلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهاية و تكون العقول و النفوس و الأجسام حادثة. و من القائلين بحدوث الإرادة كأبي علي و أبي هاشم و القاضي عبد الجبار الهمداني و أتباعهم^٨؛ فإنّهم يقولون بأنّها قائمة لا في محل و هو محال؛ فإنّ الإرادة إذا كانت عرضاً فتحتاج إلى محل تقوم فيه، فكيف تقوم لا في محل؟

و منهم من جعلها قديمة و قالوا بأنّ الإرادة التي هي السبب في إيجاد العالم و إن كانت قديمة إلا أنّ الله تعالى إنّما أراد إحداث العالم في الوقت الذي حدث و لم تكن إرادته متعلقة بأحداثه في وقت آخر غير الوقت الذي وجد فيه، و لا يجوز لأحد أن يسأل عن لمية إحداثه و سبب تخصّصه^٩ في ذلك الوقت دون غيره؛ فإنّ تلك الإرادة لذاتها و ماهيتها تقتضي التخصيص بذلك الوقت و

١. د: الثاني.

٢. ن: ذاته.

٣. ن: ذاته.

٤. ش: الحاصل.

٥. ش: باطل.

٦. د: م: - ذلك.

٧. الثالوثيات، ص ٥٢، شرح ابن كمنه.

٨. د: + تعالى شأنه.

٩. ش: تخصّيصه.

١٠. ش: التي.

الإحداث فيه؛ و لوازم^١ الماهيات لا ينبغي أن تُعلَّل بأمر من الأمور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها.

و أنت فقد عرفت أن الإرادة الحادثة في ذات الباري محال بالوجهين السابقين و لأنَّ الإرادة الحادثة لا بدَّ لها من مرجِّح حادث أيضاً، فيعود الكلام إلى ذلك الحادث المتجدد لم يجدد الآن دون ما قبله و ما بعده؛ و لا يمكن أن يقال إنَّ الواجب لذاته كان عاجزاً عن إيجادهِ قبل ذلك ثم إنَّه صار بعد ذلك قادراً على إيجادهِ؛ فإنَّك عرفت من كمال الباري و عدم تغيُّره و استمراره فعله ما يبطل هذا الخيال الفاسد. و كذلك لا يمكن أن يقال إنَّ وجود العالم قبل إيجادهِ لم يكن مصلحةً و حسناً و لا أولى و أليق، ثم صار في الوقت الذي وجد فيه مصلحةً و حسناً و أولى و أليق؛ فإنَّك قد عرفت أنَّ العدم الصريح متشابه الأحوال فلا يتميز فيه حال يكون الأولى فيه إيجاد العالم؛ و كل ما يفرض قبل العالم ممَّا هو علَّة لوجوده من حدوث إرادة، أو قدرة، أو وقت، أو زوال مانع، أو تعلُّق علم، أو وجوده مصلحة، أو غير ذلك من الأحوال المذكورة، فإنَّ الكلام عائِد في حدوثه و استدعائه لمرجِّح حادث، كما كان الكلام جارياً في علَّة حدوث العالم نفسه، و ذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير النهاية و هو مطلوبنا على ما مرَّ. و أمَّا ما ذكره بعض المتكلمين^٢ أنَّ الحكماء يقولون: إنَّ صدور هذا العالم عن الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس أولى من صدوره في وقت آخر غيره قبله، أو بعده، فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص، فلم يُصِب^٣ في النقل عنهم؛ فإنَّ الحكماء متفقون على أنَّ الواجب متقدِّم على جميع الممكنات تقدُّماً ذاتياً، و الوقت المذكور من جملة الممكنات فإنَّه مقدار الحركة الفلكية فلا يتقدم على

١. ن: لو إرادة. ٢. د: استمراره.

٣. ب: لا.

٤. ب: ثم صار في الوقت الذي وجد فيه مصلحة و حسناً و أولى و أليق.

٥. د: حصول.

٦. التلويحات، ص ٥٢، شرح ابن كموته؛ الشارع، ص ١٨٤.

٧. ش: و لم يصِب؛ الشارع (ص ١٨٤)، التلويحات، شرح ابن كموته: سها.

جميع الممكنات تقدماً ذاتياً^١، وكذا الحركة^٢ موضوعها وإلا لزم أن يتقدم الشيء على نفسه وهو محال.

وكذلك، لا يمكن أن يقال: إن الإرادة القديمة أوجبت وجود العالم في الوقت الذي وجد^٣ فيه، وقبل ذلك الوقت لم تكن الإرادة القديمة موجبة لوجوده؛ كما أننا إذا أردنا الآن أن نفعل فعلاً مخصوصاً بعد سنة فإن الإرادة الحادثة الآن تقتضي وجود ذلك المراد بعد سنة ولا تقتضي وجوده في الحال، وهذا أيضاً محال؛ فإنه ليس قبل جميع الممكنات شيء يوجب حصول المراد كالحال في المراد الذي يحصل^٤ بعد سنة؛ فإن هناك أحوالاً تقتضي حصول المراد بعد السنة، وليس قبل وجود العالم إلاّ العدم المحض وهو متشابه الأحوال في جواز تعلق الإرادة به؛ فيستحيل أن يتميز فيه الوقت الذي تعلق به الإرادة القديمة عن وقت آخر يماثل؛ بل كما أمكن تعلق الإرادة^٥ بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذي قبله أيضاً ممكن؛ فما الذي أوجب تعلق الإرادة بهذا الوقت الممكن؟ وما الذي ميّزه عن غيره^٦ من الأوقات في تعلق الإرادة؟ والشيء لا يتميز عن غيره إلاّ بمخصّص ولا مخصّص في العدم الصيرف، كما عرفته غير مرة.

فظهر بما ذكرنا دوام أزلية العالم وأنه دائم الوجود بدوام مبدعه تعالى، وأنه يلزم من وجود الإرادة الموجبة لحدوث العالم سواء كانت قديمة أو محدثة^٨ - كما هو مذهبهم - عدم تناهي الحوادث.

وأما المتكلمون وأرباب الملل وهم القائلون بالحدوث، فقد استدلوا على^٩ مذهبهم وإبطال مذهب القدم بعدة وجوه^{١٠}:

١. ن، ب، ش: - تقدماً ذاتياً.

٢. ش، د: و.

٣. د، م: أوجد.

٤. ب، م، ن، د: أحوال.

٥. ش: - القديمة عن وقت آخر يماثل بل كما أمكن تعلق الإرادة.

٦. ب: منزّه عن تميزه.

٧. د، م: حادثة.

٨. ش: إبطال.

٩. ١٠. الفلبيعات، با شرح ابن كموه، مجموع مصنفات شيخ اشراف ج ٤، اللغات، ص ٢٢٧: «اللمعة التاسعة (في كلام الجاحدين لدوام جود المبدأ الأول ...)

الوجه الأول: إنَّ الحوادث لو كانت غير متناهية و لكن تلك الحوادث مثلاً حركات الأفلاك و دوراتها^١، فيلزم^٢ أن يكون كل واحدة من الدورات^٣ مسبوبة بعدمات لا أول لها، فتكون العدمات كلها مجتمعة في الأزل من غير ترتيب، لأنَّ الترتيب إنَّما يكون في الأمور الوجودية لا في الأمور العدمية؛ وإذا كان جميع^٤ العدمات المتقدمة على كل واحد من هذه الدورات لها اجتماع في الأزل فلا يخلو مجموع تلك العدمات إمَّا أن يحصل معها في الأزل شيء من الدورات^٥ الوجودية، أو لا يحصل معها شيء من ذلك؛ و الأول يقتضي أن يكون السابق المتقدم مقارناً للمسبوق المتأخر و ذلك محال.

و الثاني: و هو أن لا يحصل مع تلك العدمات^٦ المجتمعة في الأزل شيء من الموجودات، فيلزم أن يكون لمجموع الموجودات بداية و ذلك هو المطلوب.

و قد^٧ يقرّرون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون: إمَّا أن يجوز حصول شيء من هذه الحركات و الحوادث في الأزل، أو لا يجوز حصول شيء منها فيه؛ فإن جاز حصول شيء منها في الأزل و لم يسبقها غيرها فيكون لمجموعها بداية فلا تكون غير متناهية و ذلك هو المطلوب؛ وإن سبقها غيرها فذلك الغير هو أول الحوادث فهو بدايتها^٨، و إن لم يجز حصول شيء منها في الأزل كان لمجموعها بداية^٩ و هو المطلوب.

و هذان الطريقتان لا يبتنيان على قاعدة أنَّ الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد^{١٠}.

و قد يقرّرون هذا الوجه بناءً على أنَّ الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون: كل واحد من الحركات و الحوادث مسبوقٌ بالعدم فيكون الكل

١. د. م: ذواتها.

٢. ش: فليلزم.

٣. د. م: الذوات.

٤. ب، ش: - الوجودية لا في الأمور.

٥. ن: + تلك.

٦. م: الذوات.

٧. د: المقدمات.

٨. د: - و قد.

٩. ب: بذاتها.

١٠. ب: بذاته.

١١. ش، م: - يقرّرون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون ... على الكل هو الحكم على كل واحد.

مسبوقاً بالعدم؛ أو ^١ كل ^٢ واحد منها دخل في الوجود فيكون الكل داخلياً في الوجود منحصراً فيه فلا يكون غير متناه.

و الجواب عن الطريق الأول: إنكم إن عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا أول له، كونه غير مسبوق بحادث آخر، فذلك ممنوع؛ فإنَّ عدم كل حركة يكون مسبوقاً بحادث آخر لا إلى نهاية؛ وإن عنيتم ^٣ بكون العدم السابق لكل حادث لا أول له، أن يكون كل واحد من الحوادث مسبوقاً بعدم مّا ^٤ ولا يكون مسبوقاً بحادث بعينه، فلا يلزم من صحة هذا اجتماع ^٥ العدمات ^٦ في الأزل. فإنَّ معنى كون الشيء أزلياً كونه غير مسبوق بالغير فقط، وإذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معيّن عدم السبق بحادث أصلاً، لما عرفت أنّه لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

و أمّا الجواب عن الطريق الثاني أن يقال: إنّ مسمّى الحركة أو الحادث - و هو القدر المشترك بين جميع الأفراد - إمّا أن يؤخذ داخلياً في جملة الحركات و الحوادث المذكورة، أو لا يؤخذ كذلك؛ فإن أخذ داخلياً فيها فإذا قال: إمّا أن يجوز حصول شيء من الحركات و الحوادث في الأزل أو لا يجوز، فيختار حينئذ حصول شيء منها في الأزل، و ذلك الشيء هو مسمّى ^٧ الحركة، و لا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره أن يكون أول الحركات أو الحوادث وإنّما يكون ذلك لازماً إن لو كان هو الأول.

و أمّا إذا لم يؤخذ ذلك المسمّى داخلياً فيها فنحن نختار حصول شيء من تلك الحركات و الحوادث في الأزل.

قولهم: لو كان كذلك لزم أن يكون لمجموعها بداية.

قلنا: لانسلم؛ فإنَّ الحق - على ما قرّرنا - أنّ كل واحد من الحركات و الحوادث يسبقها مثلاً إلى ما لا يتناهى، فيكون مسمّى الحركة المذكورة

١. ش: إن.

٢. د. م: لكل.

٣. ش: - بكون العدم السابق لكل حادث ... مسبوقاً بحادث آخر لا إلى نهاية وإن عنيتم.

٤. ش: ب. الاجتماع.

٥. ش: - و.

٦. ن: المسمى.

٧. ش: العدمان / د. م: العدمين.

محفوظة بواسطة تعاقب الحركات أزلاً وأبداً.

وأما الجواب عن الوجه الذي بُني فيه حكم الكل على حكم كل واحد، قد عرفت فساده غير مَرَّة، ونقضه الآن بقولنا: إنَّ كل ممكن ما عدا الحركة يجوز أن يقع كل واحد منها في الوجود دفعةً واحدة، ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة؛ فإنَّها لا يمكن وقوعها دفعةً لأنَّ منها ما لا يقع إلَّا على الترتيب الزماني؛ وكذلك يصدق أنَّ كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد ولا كذلك الكل، فإنَّه لا يمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد.

وجواب آخر وهو الأصل في هذا الباب وذلك أنَّ الحوادث الماضية لا يمكن أن يكون لها كل مجموعي أبداً ليلزم من ذلك أن يكون ذلك الكل مسبوقاً بالعدم أو غير مسبوق، لأنَّ تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كلُّ له أصلاً فلا يصح الحكم عليه، بل ليس الموجود في الخارج من تلك الحوادث في كل وقت إلَّا واحداً.

الوجه الثاني^١ لهم في إبطال القِدَم أنَّ الحوادث في الأزل لو كانت غير متناهية وجب أن يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهي، وكل ما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهي فوجوده محال، ينتج أنَّ الحوادث في الأزل لو كانت غير متناهية لكان وجود كل واحد منها محالاً^٢، وبطلان ذلك ظاهر.

والجواب أنكم ماذا تعنون بهذا التوقف؟

إن عنيتم به المفهوم العرفي وهو الذي إذا قيل فيه «إنَّ شيئاً كذا متوقف على كذا» كان معناه عندهم أنَّ ذلك الشئيين يكونان موصوفين بالعدم، إلَّا أنَّ الأخير^٣ منهما لا يمكن أن يوجد إلَّا بعد وجود المعدوم الأول؛ كما يقال: إنَّ يوم الجمعة المعدوم لا يوجد إلَّا بعد وجود الخميس المعدوم؛ فاللازمة ممنوعة

٢. ن: محال.

١. الشارع، ص ٤٢٠.

٣. ش: الآخر.

غير مسلّمة، فإنّه بهذا المعنى لا وقت من الأوقات يصحّ أن يقال فيه إنّ ذلك الشيء الأخير^١ وجوده متوقف على ما لا يتناهى، لأنّ كل ما لا يوجد إلّا بعد وجود ما لا يتناهى في الزمان المستقبل فوجوده محال. فإنّ التوقف بهذا المعنى إنّما يقال على أشياء ما حصلت بعد؛ وتلك الأشياء من حيث عدم حصولها إنّما تكون في الزمان المستقبل، ويلزم من ذلك أن يكون كل ما يفرض من الحوادث المستقبلية متوقفاً على غيره من الحوادث في المستقبل لا بد وأن تكون تلك الحوادث المتوقف عليها متناهية.

و أمّا إذا عنيتم بهذا التوقف أن يكون الشيء المتوقف غير واقع في الوجود إلّا بعد وجود حوادث غير متناهية في الزمان الماضي فلا يكون هذا محالاً، بل هو بعينه مذهب الحكماء، فإنّ عندهم كل حادث يقع لا بد وأن يسبقه حوادث غير متناهية في الماضي، ولا يتصور وقوع كل حادث إلّا كذا؛ فكيف يصحّ أن يمنع صحة توقف الحادث على ما لا يتناهى في الماضي وهو نفس محل النزاع؟ وأخذ محل النزاع مقدّمة مستعملة في إبطال نفسها من قبيل «المصادرة على المطلوب الأول»، وقد عرفت أنّ ذلك من جملة المغالطات.

وبالجملة، فالتوقف المذكور إن عني به المعنى الأول العرفي، فالملازمة ممنوعة؛ وإن عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلّمة؛ والاستثناء ممنوع على التفصيل^٢ الذي ذكرناه.

الوجه الثالث^٣: إنّ الحوادث الواقعة في الزمان الماضي^٤ لها آخر وكل ما كان له آخر فهو متناهٍ، ينتج من الأول أنّ الحوادث الواقعة في الزمان الماضي متناهية؛ أمّا بيان الصغرى فلأنّ الآن الحاضر آخر ما مضى؛ وأمّا بيان الكبرى فظاهر.

والجواب: إنكم ماذا تريدون بقولكم: «إنّ الآن آخر ما مضى»؟ إن أردتم

٢. ش: الآخر.

٤. الشارح، صص ٤١٨-٤١٩.

١. د. ش: - إنّ.

٣. د. م: الوجه.

٥. د: الماضي.

بكونه آخراً أنه ليس بعده شيء أصلاً منعنا الصغرى، فإنّ مذهب الحكماء أنّ بعده آتات و أزمنة غير متناهية؛ وإن عُنِيَ بكونه آخراً^١ أنّه آخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط، فلا يلزم منه أن يكون آخراً ليس بعده شيء آخر. و أما النهاية المذكورة في الكبرى أنّ «كل ما له آخر فهو متناه»^٢، إن أريد بتلك النهاية ما يكون في جانب بداية الحوادث، منعنا الكبرى؛ وإن أريد بها ما يكون في جانب الآخر منها فتصير صورة النتيجة هكذا: الحوادث الواقعة في الماضي متناهية من جهة آخرها؛ لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها و ليس كلامنا في تناهي الحوادث من جهة آخرها^٣ بل الكلام إنّما هو من جهة أولها و بدايتها فلا يرد ما ذكره.

الوجه الرابع^٤: إنّنا إذا أخذنا الحركات الماضية من هذه السنة^٥ التي نحن فيها إلى الأزل جملةً، ثم أخذناها بناقص سنة و هو من العام الماضي إلى الأزل جملةً أخرى، ثم أطبقنا في الوهم الطرف المتناهي من إحدى الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الأخرى بحيث يقابل كل فرد من الجملة^٦ الأولى^٧ ما يشبهه و يقابله في الجهة من الجملة الثانية، فلا يخلو إمّا أن تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر أو لا تنقص؛ فإن لم تنقص بل ذهب إلى غير النهاية كان الناقص مساوياً للزائد و يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، و كلاهما محالان.

و إن نقصت^٨ إحدى الجملتين عن الأخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجهة^٩ الأخرى التي هي جهة الأزل؛ و الجملة الزائدة تزيد على الجملة الناقصة بمقدار متناه، و ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه. فالجملتان^{١٠}

١. د، ش: - أنّه ليس بعده شيء أصلاً منعنا الصغرى ... متناهية و إن عني بكونه آخراً.

٢. ش: - لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها ... في تناهي الحوادث من جهة آخرها.

٣. الشارح، ص ٤٢٥.

٤. ب: النسبة.

٥. ب: الجمل.

٦. د، م: - بحيث يقابل كل فرد من الجملة الأولى.

٧. د: القصتين.

٨. د، م: و الجملتان.

المذكورتان من الحركات الماضية متناهيان في جانب الأزل كما تناهتا في جانب الأبد وذلك هو المطلوب.

و الجواب، أنَّ الحركات الماضية التي تألّفت منها الجملتان معدومةٌ و الأمور المعدومة لا كلُّ لها فيكون فرض اجتماعها في الأزل محالاً؛ و حينئذ لا يلزم من فرض اجتماع ذلك المحال نهاية الحركات في الماضي، لما عرفت من امتناع اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود إلا شيئاً فشيئاً.

الوجه الخامس: إنَّ الواجب لذاته لو كان علّة تامّة لوجود العالم و قد عرفت أنّه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها و من دوامها، دوامه فإذا فرضنا عدمَّ الواجب لذاته لزم منه عدم العالم و بالعكس؛ و يلزم من صحة ذلك التلازم أن يكون العالم مساوياً للواجب لذاته و ذلك محال.

و الجواب أنَّ ذلك للزوم الذي ذكره بين العلة و المعلول ليس على وتيرة واحدة؛ فإنَّ ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول و أمّا ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع^٢ العلة، بل بارتفاع^٣ المعلول يُستدلُّ بأنَّ العلة ارتفعت قبل ذلك، لا أنَّ ارتفاع المعلول لذاته يوجب ارتفاع العلة، فاتّضح الفرق بين اللزومين. الوجه السادس ذكره الشيخ الإلهي - نيابةً عن المتكلمين^٤ - فقال^٥: النفوس الناطقة حادثة و باقية بعد المفارقة على ما اعترفت به، فلها اجتماع بعد المفارقة؛ فذلك المجموع إمّا أن يكون حادثاً أو غير حادث و يمتنع أن يكون ذلك المجموع^٦ غير حادث لأنّه معلول الآحاد الحادثة على ما برهنتم^٧ عليه؛ و متى كانت العلة

١. ن: محال.

٢. ش: المعلول لذاته فلا يوجب ارتفاع.

٣. د: ارتفاع.

٤. الخوارج، ص ٥٤. ابن كموته ضمن شرح عبارته: «كل واحد من النفوس الناطقة» كفته است: «إنَّ هذا السؤال لم أجده في كلام أحد من فرق المتكلمين و قد نبّه في بعض كتبه أنّه هو الذي أورده نيابة عنهم» و على رغم تتبع بسيار در آثار موجود سهروردی به جایگاه این مطلب دست نیافتم.

٥. الشارح، ص ٢١: «و من جملة ما يحتاجون به ...».

٦. ش: - بعد المفارقة فذلك المجموع إمّا ... و يمتنع أن يكون ذلك المجموع.

٧. د: يذهبهم.

حادثة كان المعلول لا محالة حادثاً، فمجموع النفوس الحاصلة بعد مفارقة الأبدان حادث. وإذا ثبت أنَّ مجموعها حادث لزم أن يكون للحوادث بداية، فإنَّ الحوادث لو لم تكن متناهية في الماضي كانت النفوس الحادثة فيه بحسب حدوث الأبدان غير متناهية إلى نفس لا يكون قبلها نفس أخرى، وحينئذ يلزم أن لا يكون مجموعها حادثاً بالضرورة، لكن مجموعها في الماضي حادث - على ما عرفت - قالحوادث^١ لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب.

والجواب عنه من وجوه:

الأول إنَّ ذلك المجموع الذي أخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وإن كان حادثاً لكن لا يلزم من حدوثه أن يكون للحوادث الماضية بداية، لأنَّ كل أحاد لها مجموع، فإنَّ ذلك المجموع يتبدل بإضافة واحد إليه و يحصل له مجموع آخر مغاير للمجموع الأول.

والنفوس الناطقة الحاصلة في الماضي وإن كان لها الآن مجموع إلا أنَّه دائماً في كل وقت يتبدل و يحصل مجموع آخر غير ما كان، بسبب حدوث النفوس في كل وقت و انضمامها إلى كل مجموع يحدث مجموع^٢ آخر حدوثاً زمانياً، وهكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع إلى ما لا يتناهى.

وليس هذا الحكم مختصاً بالنفوس بل حال جميع الموجودات هكذا؛ فإنَّه إذا أخذ قديمها مع محدثها مجموعاً فإنَّ ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث و انضمامها إليه و يحصل مجموع آخر غير ذلك المجموع الأول الذي كان قبل الزيادة.

وهذا لا يدلُّ في النفوس الناطقة على نهايتها و بدايتها و كونها مسبقة العدم بالغير؛ فإنَّه لا يلزم من حدوث كل مجموع في كل وقت أن يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من النفوس الناطقة، بل في كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حاصلاً^٣ قبل حدوث الحادث اللاحق؛ و هكذا لا يزال ذلك المجموع

٢. د: مجموعاً.

١. ش: و الحوادث.

٢. د: حادثاً.

بحسب حدوث كل حادث متبدلاً إلى غير النهاية؛ ولا يدل ذلك على نهاية النفوس الناطقة وباديتها، فاندفع ذلك السؤال الذي أورده^١ على الحكماء.

و الجواب الثاني: إن النفوس الناطقة الباقية^٢ بعد المفارقة لا كل لها، فلا يكون لها مجموع حقيقي، إذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن الذهن^٣ من عدّها وحصرها، فلا يلزم ما ذكره من نهاية الحوادث.

الجواب الثالث: إنّا ولئن سلّمنا تناهي النفوس الناطقة و حدوثها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث، لجواز أن تكون الحوادث غير متناهية في الماضي، مع تناهي النفوس و حدوثها بأن يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك و لا يوجد بعده و يكون الإنسان من هذا القبيل؛ و حينئذ يكون نوعه حادثاً بعد أن لم يكن، فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث.

الوجه السابع لهم، أن النفوس الناطقة المفارقة للأبدان لها عدد و كل عدد قائماً أن يكون زوجاً أو فرداً؛ فإن كانت^٤ زوجاً كانت^٥ منقسمة بمتساويين و يكون نصفها أقل من كلّها، و كلما كان الشيء أقل من غيره كان متناهياً، و إذا تناهى النصف تناهى الكل؛ و إن كانت فرداً فإذا نقصنا منها واحداً صارت زوجاً، و الزوج كما عرفت متناه؛ فإذا أضفنا ذلك الواحد إلى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهياً، فعلى كلّ التقديرين تكون النفوس الماضية متناهية، و يلزم من نهايتها^٦ نهاية الحوادث.

و الجواب: إنّا لانسلم أن النفوس الناطقة المفارقة للأبدان لها عدد موجود في الأعيان لما عرفت أن العدد أمر اعتباري لا وجود له في الأعيان، فلا يوصف بزوجية و لا فردية و لا قلة^٧ و لا كثرة و لا مساواة و لا تفاوت؛ فلا كل لها عددي

١. د، م: أورده. ٢. د، م: النفوس باقية.

٣. د: الذهن. ٤. ش: كان.

٥. د: لهم أن النفوس الناطقة المفارقة ... أو فرداً فإن كانت زوجاً كانت.

٦. ب: تناهيها. ٧. ش: أقلية.

في الأعيان^١، إذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الأمر، ولا في الأذهان أيضاً فإنّ الذهن لا يمكنه عدّها وتصوّرّها على سبيل التفصيل والاكتمال.

و على تقدير التسليم إنّ لها عدداً فلا يلزم من ذلك أن تكون إمّا زوجاً أو فرداً؛ فإنّ الزوجية والفردية وكون الزوج منقسماً بمتساويين والفرد لا ينقسم من خواص العدد المتناهي، لا من خواص مطلق العدد.

ثم^٢ ولأنّ سلّمنا عدم خلوّها عن الزوجية والفردية، فلم قلتم إنّ كل عدد يكون أقلّ من غيره يجب أن يكون متناهياً؟ لا يتقاض ذلك بالعيّن التي هي أقلّ من الأولف مع كونها غير متناهيين؛ وكذلك^٣ على مذهبكم مقدورات الواجب لذاته أقلّ من معلوماته^٤، لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم^٥ تناهيهما؛ وقد تقدّم قبل هذا ما يصلح جواباً لهذا من أنّ^٦ تناهي النفوس وحدوثها لا يدل على أنّ الحوادث لها بداية.

الوجه الثامن: لو كانت الحوادث غير متناهية في الأزل لزم أن تكون النفوس المفارقة غير متناهية وإذا امتنع عدمها فهي موجودة معاً، فإذا استعملنا فيها برهان التطبيق الذي مرّ^٧ لزم تناهيها، وإذا تناهى النفوس الماضية تناهت الحوادث أيضاً.

والجواب: إنّ برهان التطبيق لا يتم فيها، لعدم الترتيب الذي هو أحد شروط تمام البرهان؛ فالنفوس وإن كانت موجودة معاً^٨ إلا أنّه لا ترتيب لها لا طبعياً ولا وضعياً، فاندفع السؤال.

الوجه التاسع: إنّ العالم ممكن الوجود لذاته وكل ما هو ممكن الوجود لذاته^٩ فهو محدث، لأنّ تأثير المؤثر فيه لا يخلو عن أقسام ثلاثة: لأنّه إمّا أن

١. د: - فلا يوصف بزوجية ولا فردية ... فلا كل لها عددي في الأعيان.

٢. د: - و.

٣. د: - لا.

٤. د: معلوماته.

٥. ش: لذلك.

٦. ش: - أنّ.

٧. د: م: - عدم.

٨. ش: من.

٩. د: - فإذا استعملنا فيها برهان ... البرهان فالنفوس وإن كانت موجودة معاً.

١٠. د: - وكل ما هو ممكن الوجود لذاته.

يكون في^١ حال وجوده، أو في حال عدمه، أو لا في حال وجوده و لا في حال عدمه.

لا جائز أن يكون تأثيره فيه حال وجوده لإِنَّه من قبيل إيجاد الموجود، و لا جائز أن يكون تأثيره فيه^٢ حال عدمه لكونه جمعاً بين الوجود و العدم و ذلك محال؛ فتعين أن يكون تأثير المؤثر فيه لا في حال الوجود و لا في حال العدم و ذلك هو حال الحدوث، فكل^٣ ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث. و الجواب: إِنَّا نختار أن التأثير إِنَّمَا يكون في حال الوجود. قوله: «لو كان كذلك لكان ذلك إيجاداً^٤ للموجود».

قلنا: لانسلم أن الأمر كذلك، و إِنَّمَا يكون ذلك إيجاداً^٥ للموجود و^٦ لو كان الفاعل يعمله وجوداً ثانياً^٧ و ليس كذلك، بل تأثير الفاعل في مفعوله عبارة عن كونه واجب الوجود بعلمته، و حينئذ فيجوز أن يكون ذلك الأثر واجب الوجود بعلمته حالة وجوده.

ثم^٨ الذي يدل على أن التأثير يجب أن يكون في حال الوجود أنه^٩ لو بطل أن يكون التأثير في حال الوجود وجب أن يكون التأثير إما في حال العدم و يلزم من ذلك الجمع بين الوجود و العدم و ذلك محال، أو لا في حال الوجود و لا في حال العدم و يلزم من ذلك ثبوت الوسطة بين الوجود و العدم، و ذلك أيضاً محال على ما عرفت.

و لأصحاب الحدوث وجوه أخرى غير ما ذكرنا، لولا خوف التطويل لأوردناها^{١٠} مع أجوبتها؛ لكن ذلك غير لائق بالمختصرات. و قد يتوهم أكثر الضعفاء و الجمهور أن أقوال الحكماء و حججهم

١. ش: - في.

٢. ش: - حال وجوده لإِنَّه من قبيل إيجاد الموجود و لا جائز أن يكون تأثيره فيه.

٣. ش: د: وكل.

٤. ن: إيجاد.

٥. ن: إيجاد.

٦. ش: ثان.

٧. ش: + إن.

٨. د: لو أوردها.

٩. د: أنه.

مخالفةً للشرائع الإلهية ولما جاءت به الأنبياء عليهم الصلاة^١ والسلام وأن الحكماء - قدس الله أرواحهم^٢ - يقولون: إن العالم قديم بالكلية غير مُحَدَّث بوجه من الوجوه؛ وليس الأمر كذلك، فإنَّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الإلهية الحقَّة، وإنما يقول بمخالفتها مَنْ لا معرفة له بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحِكْمية ولا يعرف ذلك إلا مؤيِّدٌ من عند الله تعالى كاملٌ في العلوم الحِكْمية والشرعية مطلقٌ على الأسرار النبوية؛ فإنَّه قد يكون الإنسان^٣ كاملاً في الحكمة^٤ لا حظَّ له من العلوم الشرعية وبالعكس؛ فإذا أردت أن تعرف وجه الموافقة بين الشريعة والحكمة في هذه المسألة المهمة فيجب أن تعرف جميع معاني «المُحَدَّث»:

فلفظ «المُحَدَّث» يقع بالاشتراك على ثلاثة معانٍ وكذلك لفظ «القديم» المقابل له يكون مشتركاً بين معانٍ ثلاثة بإزاء معانٍ المحدث:

فالمعنى الأول من معاني «المُحَدَّث»، ما يقال لكل ما كان زماناً وجوده قصيراً «محدثاً» ويقابله «القديم» وهو الذي يقال لكل ما طال زمان وجوده، كما يقال: إنَّ هذه المدينة قديمةٌ وتلك الأخرى مُحدثةٌ.

قال الله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾^٥ وقال ﴿إِنَّكَ لَمِنَ ضَالِكِ الْقَدِيمِ﴾^٦ فالذي^٧ يقول بأنَّ العالم قديمٌ غير مُحَدَّث ويريد بهما ما ذكرناه من هذين المعنيين، فليس ذلك مخالفاً للشرع ولا لما جاءت به الأنبياء.

المعنى الثاني من معاني «المحدث» هو الذي يقال لكل موجود يسبق على أول وجوده زماناً^٨ أنه مُحَدَّث، فيكون قبل وجوده زماناً^٩ لم يكن فيه موجوداً ثم انتضى ووجد ذلك المحدث في زمان آخر بعده وهذا المحدث يقال له^{١٠} «محدث زمانى».

١. ش، د، م: - الصلاة.

٢. ش، د، م: - قدس الله أرواحهم.

٣. د، م، و: - الإنسان.

٤. سورة يس، آية ٣٩.

٥. سورة يوسف، آية ٩٥.

٦. م، و، الذي.

٧. ش: - زمان.

٨. ش، د، م: - محدث فيكون قبل وجوده زمان ... بعده وهذا المحدث يقال له.

و أمّا القديم الذي يقابله فهو الذي لا يسبق وجوده زمان لا يكون فيه موجوداً و يقال له «قديم زماني»؛ و قد عرفت أنّ الزمان مقدار الحركة الأولى و هذا المقدار يمتنع وجوده قبل حركة الفلك؛ فقبل وجود الفلك^١ لا يكون زمان؛ فلا يصحّ أن يقال الزمان^٢ الذي هو مقدار الحركة الذي للفلك و لا للفلك نفسه أنّهما محدثان زمانيان، لأنّ المحدث الزماني عبارة عمّا يسبق على أول وجوده زمان لم يكن فيه ذلك الحادث موجوداً؛ فلو كان الفلك أو مقدار حركته محدثاً زمانياً لزم أن يكون الفلك و حركته سابقين على نفسيهما^٣ و ذلك محال.

و إذا كان الفلك أو مقدار حركته من جملة أجزاء العالم و لا يصدق عليهما الحدث^٤ الزماني، لم يكن كلّ العالم محدثاً زمانياً، فلا يصحّ أن يقال للعالم إنّه قديم زماني، إذ غني بالعالم كله؛ فإنّ المركّبات العنصرية كالمعادن و النبات و الحيوان محدثة حدوثاً زمانياً.

ثم لا شك أنّ بعض أجزاء الزمان المفروضة كالיום و الليلة و السنة محدثة حدوثاً زمانياً، لأنّه لا بد و أن يسبقها ما هو من نوعها من الزمان، و لا يصحّ أن يكون الزمان باعتبار آخر محدثاً بل هو قديم لأنّ الزمان السابق عليه زمان آخر؛ فذلك الزمان السابق إن كان متناهيّاً فتكون تلك النهاية زماناً^٥ لا يسبقها زمان آخر فلا يكون محدثاً زمانياً بالتفسير المذكور.

و إن كان غير متناه بأن يكون قبل كل زمان يفرض زمان آخر^٦ فيكون الزمان السابق^٧ لا أول له، فلا يكون كل الزمان محدثاً زمانياً لأنّه لا زمان قبل وجود كل الزمان، لأنّ أيّ زمان يفرض فهو من الكل و ليس قبل الكل شيء؛ فالزمان بهذا الاعتبار قديم و ليس بمحدث، كما عرفت في نفس الفلك. و ليس من يقول بأنّ الفلك أو الزمان قديم [يقول^٨] بهذا التفسير و ليس بمحدث فلا يكون

١. د: - فقبل وجود الفلك.

٢. د: ب: نفسيهما / ش: أنفسهما.

٣. ن: ب: زمان.

٤. د: م: - فلا يكون محدثاً زمانياً بالتفسير ... كل زمان يفرض زمان آخر.

٥. ش: د: + الأول.

٦. د: ب: - نسخها: - يقول.

٧. د: ب: - نسخها: - يقول.

٨. د: ب: - نسخها: - يقول.

ذلك مخالفاً للشرائع^١ الحقّة فإنّ الشرائع لا تقول ما يخالف صريح العقل.
 المعنى الثالث من معاني «المُحدَث» هو الحدث^٢ الذاتي وهو كل ما يتأخّر
 وجوده عن وجود غيره تأخراً ذاتياً وبإزائه «القديم» الذي يتقدم على غيره
 بالذات، كما مرّ تقريرهما في العلم الكلي.

فالعالم - وهو ما عدا الواجب لذاته - محدثٌ بهذا التفسير، لأنّه ممكن^٣
 الوجود محتاج إلى العلة الواجبة الوجود فيكون متأخراً بالذات عن تلك العلة،
 فيكون محدثاً بالمعنى المذكور. ومن قال إنّ قديم بهذا المعنى فقد خالف
 الشرائع الإلهية، ولا يكون القديم إلّا واجب الوجود لذاته فقط.

وأما الحدث^٤ الزماني فلا يصدق على ما عرفت إلّا على بعض أجزاء
 الزمان وبعض المركّبات العنصرية؛ وما عداها فهو إمّا قديم أو محدث بالمعاني
 المذكورة^٥.

وإذا تقرّرت^٦ هذه المعاني واتّضحت، سقط النزاع بين العقلاء في هذه
 المسألة. وإذا تقرّرت^٧ هذه المسألة المهمّة - كما ينبغي في النفس - وإثبات
 الواجب لذاته وحدانيته أيضاً وعلّم تجرّد النفس وبقاؤها بعد خراب البدن و
 وجود المفارقات العقلية، فقد حصلت الأمور المهمة من المسائل الحكيمية، و
 لايبالي الإنسان^٨ بما فاتّه بعد ذلك من أنواع العلوم؛ ولم يبق له إلّا التجرّد و
 الرياضة والانقطاع إلى الله تعالى ليشاهد الأمور العقلية الروحانية، فإنّ تيسّر له
 ذلك، فقد حصل الكمال الإنساني علماً وعملاً.

وهذه المباحث التي ذكرناها في هذه المسألة وإن كان إجمالها للقدمات،
 فهذه التفاصيل إنّما هي مأخوذة من المعلم الأوّل فإنّه بذل وسعه فيها وباحث
 في تقريرها أشدّ بحث بحيث إنّها كادت أن تسبق القطريات لظهورها و
 وضوحها؛ ولا يصير الطالب حكيماً فيلسوفاً حتى يتيقّن هذه المسألة و

٢. د. م: الحدث.

١. ن: لشرائع.

٤. د. م: الحدث.

٣. د: محدث.

٦. د: تقرّر.

٥. المشايخ، صص ٤٢٤-٤٢٦.

٨. ش: ولا يتأتى للإنسان.

٧. د: تقرّر.

أخواتها^١ و تستقرّ في نفسه استقراراً تاماً كاستقرار القضايا الأولية؛ فإن يَسَّرَ الله ثبوت هذه المسألة في العقل تيسّرت باقي المسائل؛ وإن لم يتيسّر صعبُ تحصيل الحكمة و ارتفع البحث؛ لأنّ إيجاد العالم حينئذ يكون من غير سببٍ إما ذكرنا من انتفاء الأسباب الموجبة لوجوده؛ و إيجاد العالم من غير علّة تقتضي وجوده هو العبث، و لا يبقى مع القدرة العينية كلامٌ لإمكان إيجاد أمور لا تعلّل، بل تكون منافيةً للعقل الصريح؛ فلا يبقى أمر معقول و لا يصح دليل على مدلول و يزول الاعتماد على المحسوسات التي ترقينا منها إلى المعقولات.

فيجب على العاقل، اتقان هذه المسألة المهمة التي يبتني عليها كثير من المسائل المهمة؛ و إذا ثبتت هذه المسألة ثبت كون الأجرام العلوية غير كائنة و لا فاسدة لأنّ حركاتها الدورية التي هي أسباب الحوادث دائمة الوجود، و إذا ثبت دوام أزلية الجود ثبت دوام أبعديته لعدم التغيّر^٢.

١. ب، ن، ش، د: أجوابها.

٢. برگرفته از المنار، صص ٤٢٦ - ٤٢٧ با اندك تصرف در الفاظ و تقديم و تأخير.

الْمُجِيبُ الثَّانِي فِي الْمَبَادِئِ وَالْغَايَاتِ^١

و الغاية المطلقة هي التي لأجلها يصدر المعلول عن علته الفاعلية؛ و أما غاية الحركة فهي ما يتحرك إليه الشيء و متى وصل إليها وقف. و اعلم أنَّ «الغني المطلق» هو الذي لا يتعلق بغيره ممّا هو خارج عنه في أمور ثلاثة^٢:

الأول، في ذاته.

و الثاني، في هيئات متمكنة في ذاته كالشكل.

و الثالث، في هيئات هي كمالات لذلك الشيء في نفسه، و تكون تلك الهيئات مبادئ إضافات له إلى غيره كالعلم و القدرة و ما أشبههما.

و «الفقير» هو الذي يتعلق بغيره في شيء ممّا ذكرناه و يرجع حاصل الغني المطلق في الأخير إلى وجوب الوجود من جميع الوجوه، كما أنّه يرجع حاصل الفقر إلى إمكان الوجود.

و أمّا «المَلِكُ الحق» فهو الغني المطلق الذي يفتقر كلّ شيء إليه و له ذات كل شيء^٣.

١. الشارح، صص ٤٢٧ - ٤٢٣؛ التلويحات، صص ٥٥ - ٥٦؛ شرح الإشارات و التبيينات (المنط السادس - في الغايات و مبادئها، ج ٢، صص ١٣٨ - ١٥٣؛ التفاء، الإلهيات، مقاله ٦، فصل ٥، بخصوص صص ٢٩٦ - ٢٩٨.

٢. الإشارات، ص ١١٩؛ شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٤٠.

٣. م - و له ذات كل شيء؛ الشارح، صص ٤٢٧ - ٤٢٨؛ الإشارات، ص ١١٩؛ شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٤٤.

و أما «الجود»^١ فهو إفادة ما ينبغي لا لعوض، وإنما اشترطنا كون ما يفيد «الجود» مما يكون مبتغى^٢ بالقياس إلى الذي يفيد مرغوباً فيه عنده، لأن المفيد لما لا ينبغي ليس بجواد لعدم الاستفادة. وإنما اشترطنا أن تكون الإفادة لا لعوض^٣، لأن المفيد لما ينبغي طالباً به عوضاً من الأعواض - سواء كان عيناً، أو مدحاً، أو ثناءً، أو تخلصاً عن مذمة وقبيح، أو إظهار فضيلة وقدرة، أو غير ذلك مما أشبهه - ليس بجواد بل هو معامل^٤.

واعلم أن «الغني المطلق»^٥ هو الذي لا يستغني عنه شيء من الأشياء؛ إذ لو استغني عنه شيء^٦ منها لكان فقر^٧ ذلك الشيء إلى الغني أولى بذلك الغني من لا فقره إليه؛ ويلزم من استغناء ذلك الشيء عن ذلك الغني المطلق وعدم فقره إليه أن ينتفي عن الغني المطلق^٨ ما^٩ هو الأولى، وإذا انتفى عنه ما هو الأولى فهو عادم كمال^{١٠}؛ وكل عادم كمال فهو مفتقر إلى غيره في تحصيل ذلك الكمال؛ وكل مفتقر إلى الغير لا يكون غنياً مطلقاً؛ فلو استغني عن الغني المطلق شيء لزم أن لا يكون الغني المطلق غنياً مطلقاً لكونه مفتقراً إلى الغير في تحصيل ذلك الكمال المفقود. ومتى كان الغني المطلق موجوداً لزم بالضرورة أن لا يستغني عنه شيء من الأشياء^{١١}؛ فكل ما هو غني مطلق لابد وأن يكون ملكاً مطلقاً^{١٢}؛ وإلا لم يكن ذات^{١٣} كل شيء له، لأن الملك هو الذي له ذات كل شيء؛ وإذا لم يكن ذات كل شيء له فيستغني عنه بعض الأشياء فلا يكون غنياً مطلقاً، وقد فرضناه

١. الخواجات، ص ٥٥ با شرح ابن كمونه؛ الشارع، ص ٤٢٨؛ شرح الإشارات، همان، ص ١٤٥؛ الشفاء،

٢. ن: ينبغي.

همان، ص ٢٩٦.

٣. ن: و.

٤. ش: لغرض.

٥. د: مقابل.

٦. ش: من الأشياء إذ لو استغني عنه شيء.

٧. د: م: و كان.

٨. د: و عدم فقره إليه أن ينتفي عن الغني المطلق.

٩. ١١. ش: عام و كمال.

١٠. ب: ما.

١٢. الخواجات، همان با شرح ابن كمونه؛ الشارع، ٤٢٨.

١٣. ١٤. ش: ملك مطلق.

١٢. د: ش: م: و كل.

١٥. ش: ذلك.

كذلك هذا خلف^١.

وهذا يدل على وحدانية الواجب لذاته فإنه غني مطلق؛ فلا يجوز أن يكون في الوجود واجبان وإلا لكانا^٢ غنيين مطلقين ويلزم بالتقرير المذكور أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر وقد عرفت أن كل ما استغني^٣ عنه شيء لا يكون غنياً مطلقاً، فعلى تقدير أن يكون في الوجود غنيان مطلقان يلزم أن يكون الغني المطلق منهما لا محالة واحداً وذلك محال؛ فواجب الوجود الغني المطلق لا يكون إلا واحداً وذلك هو المطلوب^٤.

والمقصود من تفسير معنى «الغني» و«المليك» و«الجود»، وأن الموصوف بها ليس إلا الواجب لذاته دون ما عداه^٥، أن يكون ذلك مقدمة لإنفي الغرض عن فعل الواجب لذاته؛ ويلزم من ذلك أن لا يكون فعله تعالى بالإرادة الاختيار لعدم خلوهما عن الغرض. فإن فعل الواجب لذاته لو كان لغرض فلا بد وأن يكون ذلك الغرض^٦ هو الاستكمال بذلك الفعل؛ وكل من استكمل بفعل خارج عن ذاته لا يكون كاملاً بذاته؛ ينتج أن فعل الواجب لذاته^٧ لو كان لغرض لم يكن كاملاً بذاته^٨. وكل من فعل بالإرادة والاختيار هذا^٩ حاله، أعني لا بد وأن يكون مستكملاً بالغير فلا يكون كاملاً في ذاته، فإن كل مريد ومختار لا بد وأن يختار أحد طرفي النقيض دون غيره لغرض ما من الأغراض المذكورة أعني العين والمدح والثناء والتخلص من مذمة وغير ذلك؛ وإذا^{١٠} وجد الغرض الذي هو عبارة عما يجعل وجود الفعل عند الفاعل أولى من لا وجوده، وجدت الإرادة

١. التلويحات، همان، شرح ابن كموته با تفصيل شهرزوری.

٢. د: كانا.

٣. ش: - كل واحد منهما عن الآخر. وقد عرفت أن كل ما استغني.

٤. التلويحات، ص ٥٥ با شرح ابن كموته و تفصيل شهرزوری.

٥. د: هو.

٦. ن: + من.

٧. ش: - لو كان لغرض فلا بد وأن يكون ... ينتج أن فعل الواجب لذاته.

٨. ش: كلياً.

٩. ب: لذاته.

١٠. ش: فإذا.

١٠. د، ش، ب: هذه.

والاختيار الموجبتان للترجّح^١ فوجد الفعل؛ وإذا انتفى الغرض لم يتصور وجود الفعل لعدم ترجّح أحد طرفي النقيض، لاستوائهما بالنسبة إلى المريد والمختار؛ فلا يمكن حينئذ ترجّح جانب الوجود على جانب العدم لخلوّه عن الفائدة، وكان لقائل أن يقول: لم اختار الفاعل جانب الوجود على جانب العدم مع تساويهما عنده^٢.

و ليس لقائل أن يقول: إنّ الفاعل إنّما اختار الوجود على العدم^٣ لغرض يرجع إلى الغير وفائدة تعود إليه، لا لفائدة تعود إلى ذلك الفاعل بالاختيار؛ بل القصد إنّما هو إفاضة الخير على الغير فقط، كما قد يختار الإنسان إنقاذ غريق لا لفائدة تعود إليه بل لإفاضة الخير عليه؛ أو يقال إنّ اختيار إيجاد الفعل حسن في ذاته فيكون وجوده في ذاته أولى من عدمه.

لأننا نقول في الجواب: إنك قد علمت أنّ الفاعل بالإرادة والاختيار لا يخلو عن غرض^٤، فإن كان ذلك الغرض عائداً إلى الغير، فنقول: إنّ ذلك الغرض الذي هو إفاضة الخيرات على الغير أو الإحسان إليهم أو كون الفعل حسناً في نفسه، لا يخلو إمّا أن يكون ذلك أولى وأحرى من لا حصوله أو يكونا متساويين، والثاني^٥، محال لا متناع ترجّح ذلك الفعل على تركه لكون الترجّح والترك ضدّان واجتماع الضدّين محال.

و الأول، وهو أن يكون القصد بالفعل الإحسان إلى الغير والإفاضة عليهم أولى وأحرى من تركه فيلزم حصول الغرض، لأنّ فعل ذلك الإحسان وإفاضة الخيرات عليهم مما يحصل له تلك الأولوية، فيكون ذلك الفاعل مستكملاً بذلك الغير فيكون لا محالة ناقصاً في ذاته؛ فكلّ^٦ فاعل بالإرادة والاختيار له غرض يكتسب به كمالاً من الغير فلا يكون كاملاً في ذاته.

ولما كان الواجب لذاته له الكمال الأتم والجود الأعم، وكانت جميع

١. د. ش: للترجّح. ٢. التلويحات، همان؛ الشارع، ص ٤٢٨.

٣. ش: - تساويهما عنده وليس لقائل أن يقول إنّ الفاعل إنّما اختار الوجود على العدم.

٤. ن: الغرض.

٥. ش: حسن.

٦. ش: وكل.

٦. د: التالي.

الكمالات الإلهية التي هي منبع لسائر الكمالات الإمكانية حاصلة له بالفعل من جميع الوجود، فلا يتصور أن يكون إيجاد الفعل بالنسبة إليه أولى وأحسن عنده من لا إيجاد^١، وإلا لزم أن يكون مستكماً بالغير ناقصاً في ذاته و ذلك بئى البطلان ممّا مرّ: فظهر أنّ الواجب لذاته لا يفعل بالإرادة والاختيار بل يكون فعله أعلى وأشرف من ذلك، إلا أن نريد بالإرادة والاختيار كونه تعالى عالماً بفيضان الوجود عنه من غير أن يكون صدره عنه منافياً لذاته بحيث لا يكون كارهاً بذلك الصدور والفيضان بل يكون راضياً^٢ بذلك، فيكون الواجب لذاته مريداً ومختاراً بهذا المعنى. وأمّا الإرادة والاختيار بمعنى القصد إلى الفعل المؤدي^٣ إلى حصول الغرض والاستكمال، فهو - كما علمت - ممتنع عليه.

وإذا^٤ عرفت أنّ الواجب لذاته منزّه عن الغرض في صنعه على الإطلاق، فيجب أن تعلم أنّ كل عالٍ في مرتبة العلية لا غرض له بالنسبة إلى السافل في مرتبة^٥ المعلولية؛ وإلا لزم أن يكون العالي في مرتبة العلية^٦ مستكماً بالسافل في مرتبة المعلولية، والمستكمل بالشيء من حيث هو مستكمل به أنقص ممّا حصل به الاستكمال من حيث هو كذلك؛ وذلك يقتضي كون^٧ المعلول أكمل وأشرف من العلة وذلك محال؛ لأنّ كمال المعلول إنّما هو حاصل من كمال العلة، والمعلول أثر من آثار العلة، فكيف يساويها في كمالها التام فضلاً عن كونه أكمل؟ فالعالي لا غرض له في السافل أصلاً بالمعنى المذكور^٨.

وأمّا ما ذكره فخر الدين^٩ أنّ العالي لو كان له غرض في السافل لكان

٢. ن: راض.

٤. ش: فإذا.

١. ش: الاتحاد.

٣. د: المؤذن.

٥. د: مرتبة.

٦. ش: - لا غرض له بالنسبة إلى السافل... أن يكون العالي في مرتبة العلية.

٧. د: أن يكون.

٨. الفلويحات، ص ٥٦ با شرح ابن كونه و تفصيل شهرزوري؛ شرح الإشارات، ج ٣، ص ١٤٩.

٩. در شرح ابن كونه نامی از فخرالدین نیست بلکه به قائل مجهول نسبت داده است: «فإن قيل إذا كان ما يراد لفيره...» و مصحح نیز علی رغم تتبع لازم، مأخذ سخن منقول از فخر رازی را نیافت.

مستكملاً به لأن ما يراد لغيره فهو أنقص وأخس^١ من ذلك الغير، ينتقض^٢ ذلك بالرأعي للغنم والمعلم والنبى؛ فإنّ الرأعي يراد به للغنم، والمعلم للمتعلم، والنبى للأمة؛ فلو كان ما لأجله الغرض أكمل، لكانت الغنم أفضل من الرأعي و المتعلم من المعلم والأمة من النبى؛ وذلك بيّن البطلان.

و الجواب أنّ الغنم أفضل من الرأعي من حيث^٣ هو رأعي^٤ لا من حيث كونه إنساناً، فإنّه من حيث إنسانيته أفضل من الغنم؛ وكذلك الحال في المعلم بالقياس إلى المتعلم، والنبى بالقياس إلى الأمة^٥.

و أوردوا^٦ على قولهم: إنّ كل مريد ومختار لابد وأن يترجّح بالنسبة إليه أحد طرفي النقيض وإلا لكانت النسبة إمكانية^٧ وعرفت أنّ كل ممكن لا يقع في الوجود إلاّ بمرجّح، أنّه يجوز أن تكون الإرادة^٨ مخصّصة لترجّح^٩ أحد الطرفين المتساويين دون الآخر لا لغرض يقتضي ترجّح ذلك الطرف الواقع بالقياس إلى ذلك الفاعل، بل لأنّ الإرادة نفسها من شأنها وخاصيتها أن ترجّح أحد الطرفين المتساويين لا بمرجّح^{١٠} و^{١١} مخصّص؛ وإذا كان ترجيح أحد المتثلين من خاصية الإرادة ولوازمها، ولوازم الماهيات غير معلّة، فتنتقطع اللّميّة بالكلية؛ و حينئذ لا يلزم المحذور المذكور من أنّ الفاعل بالإرادة والاختيار لابد وأن يكون مستكملاً بفعله.

و أجابوا^{١٢} عن هذا بأنّ ترجيح أحد طرفي النقيض من غير مرجّح محال في ذاته؛ والإرادة إذا تساوى الطرفان بالنسبة إليها لا يمكن أن يرجّح أحدهما دون الآخر إلاّ بمرجّح.

١. ن: أحسن.

٢. ش: - حيث.

٣. الفريجات، ص ٥٥، شرح ابن كموته.

٤. الفريجات، ص ٥٦ با شرح ابن كموته: الشارح، صص ٤٢٨ - ٤٢٩.

٥. ن: إمكانية.

٦. ش: للإرادة.

٧. ن: لمرجّح.

٨. همان مأخذ.

٩. م، د: فينتقض.

١٠. د: من حيث كونه داعياً.

١١. ن، د: لا.

١٢. د: - لترجّح.

١٣. م: - و.

وأمّا قولهم: إنّ الإرادة يجوز أن يكون من خاصيتها ترجيح أحد الطرفين المتساويين لا لمرجّح ولا لنسأل^١ عن لعمري ذلك لأنّ لوازم الماهيات لا تتعلّق، ليس بصواب، لأنّ الإرادة إذا كان من خاصيتها الترجيح فلو اختارت الطرف الآخر لكانت الخاصة^٢ حاصلة أيضاً، وحينئذ تكون النسبة إمكانية فتححتاج إلى مرجّح يرجّح أحد الطرفين فلا يكون المرجّح الإرادي مرجّحاً لذاته من غير مرجّح، بل لابد من أولوية تعود إلى الفاعل تقتضي الترجيح^٣؛ وتخصّص الإرادة بالترجيح لأحد الطرفين المتساويين بدون هذه الأولوية محال، ليعود السؤال حينئذ مع المرجّح الإرادي، فلا بد لتخصّص^٤ الإرادة بأحد الطرفين من مرجّح يكون أولى بالفاعل. وتلك الإرادة المتخصّصة بأحد الطرفين لا تحصل إلّا بعد حصول الترجيح المتقدم على الإرادة. و^٥ كل عاقل إذا رجع إلى ذاته يعلم علماً يقينياً أنّ الإرادة نفسها لا ترجّح أحد^٦ الطرفين المتساويين إلّا إذا تقدّما أمر يقتضي حصول الإرادة، كالعلم الحاصل في أذهاننا أنّ فعل هذا الشيء مصلحة مفيدة، فحينئذ ينشأ من حصول هذا العلم إرادة خاصة لذلك الفعل المعين^٨.

وكل إرادة لابد لها من علة مرجّحة لوجودها وهو العلم اليقيني أو الظني إذا لم يكن هناك مانع عن حصول الإرادة؛ فإنّنا إذا حصل لنا علم وجداني بالجوع نرجّح لا محالة إرادة الأكل، إلّا إذا منع مانع كالصوم أو الحمية أو عدم وجدان الطعام الحلال وأمثال ذلك؛ وإذا بطل كون الإرادة غير^٩ مخصّصة لأحد الطرفين بالوقوع دون مرجّح، ثبت أنّ واجب الوجود لذاته لا يفعل لفرض ولا يصنع لغاية أصلاً؛ فإنّ الغاية لا تخلو عن أولوية ويلزم المحذور المذكور من استكمالها بالغير، إلّا إذا غني بالغاية لا^{١٠} ما لأجله الشيء، بل ما ينتهي إليه فعل

١. د: ولا يسأل.

٢. ب: الخاصة.

٣. د: الترجيح.

٤. ب: لتخصيص.

٥. ن: و.

٦. ش: و.

٧. م: - أحد.

٨. هـ: مان مأخذ.

٩. د: غير.

١٠. ن: - لا.

الفاعل أو^١ أشرف^٢ ما ينتهي إليه^٣ الفعل؛ فإنَّ هذا لما لم يكن علّةً غائية لم يكن معتنعا في حق الواجب لذاته؛ فيكون لفعله غاية بهذا التفسير، لكن ليس لمن أثبت له الغاية بهذا المعنى أن يحكم أنّه تعالى أوجد طبقات العين لأجل الإبصار، والأنف لأجل الشم، والأسنان للطحن^٤، والرجل للمشي، وغير ذلك من منافع الأعضاء وفوائدها؛ فإنّه إذا أوجد هذه الأعضاء لهذه العلل الغائية المتصورة في ذاته، كان السؤال الأول عائداً^٥ في أنّ الواجب لذاته لما خلق الأنبياء محدّدة الرؤوس لأجل القطع، والأضراس عريضة الرؤوس لأجل الطحن، هل كان أولى به^٦ حصول هذا للتطعيم والطحن، أو لا يكون ذلك الحصول أولى؟

و الثاني محال؛ لأنّه إذا لم يكن إيجادها على ذلك الوجه أولى وأليق فلم أوجدها على ذلك الوجه دون العكس؛ وإن كان الإيجاد على ذلك الوجه أولى به، لزم أن يكون لفعله غرض وقد مرّ^٧ بطلانه^٨.

و ليس لقائل أن يقول إنّ كون الأنبياء خلقت محدّدة الرؤوس والطواحن عريضة، ليس تلك الأولوية تعود إلى الخالق بل هي عائدة إلى المخلوق.

لأنّا نقول^٩: إنّ حصول هذه الأولوية بالمخلوق^{١٠} هل يكون مع ذلك أولى بالخالق^{١١} أو لم يكن؟ فإن لم يكن ذلك أولى فلم أوجدها على ذلك الوجه دون غيره مع استوائهما بالنسبة إليه، وإن كان ذلك^{١٢} أولى به كان له غرض^{١٣} ولزم توقّف كماله على غيره وذلك محال^{١٤}.

و ما يقال إنّ فعل ذلك لا لغاية يلزم عنها أولوية توجب استكمال^{١٥}ه بالغير

١. ش: و.

٢. د: فعل الفاعل أو أشرف ما ينتهي إليه.

٣. ن: إشراف.

٤. ن: المطحن.

٥. ش: عائداً.

٦. ب: به.

٧. ش: وقدم.

٨. الشارح، ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

٩. ش: - إنّ كون الأنبياء خلقت محدّدة الرؤوس ... إلى المخلوق. لأنّا نقول.

١٠. د: - بالمخلوق.

١١. ن: ب: بالخالق.

١٢. د: - أولى بالخالق أو لم يكن؟ ... بالنسبة إليه وإن كان ذلك.

١٣. ١٤. هان، با شرح و تفصيل شهريزوري.

١٣. ن: عرض.

١٥. د: استكمال.

بل فعل ذلك لأنّه جوادٌ فحسبُ و لا يلزم من ذلك استكمالهِ بغيرهِ.
 فيقال لهذا الناقل: إنّ جواديتهِ لا تخطو إِمّا أن لا تكون حاصلةً إلّا بهذه الأشياء
 ففعل ليحصل له الجوادية، أو يكون جواداً^١ دون ذلك ثم لزم هذا عن الجواد.
 فإن كانت الجوادية غير حاصلةً إلّا بهذه الأشياء ثم إنّهُ فعل ليحصل له
 الجوادية فالجوادية^٢ لا محالة أولى به، إذ لو لم تكن أولى لم يفعل لحصولها؛ وإذا
 كانت أولى به كان كماله متعلقاً على غيرهِ وعرفت بطلانه.
 وإذا^٣ كان جواداً^٤ دون هذه الأشياء إلّا أنّها لزمّت عن الجواد، فيقال هذا
 يحتمل وجهين:

أحدهما، أنّه إذا كان جواداً دون هذه الأشياء إلّا أنّ ذلك الجود فعلُ شيء
 لمصلحة شيءٍ آخر، كما إذا فعلَ لأجل ب اقتضاء لجوده فلزم عنه أ كذلك^٥ لا
 على قصد منه؛ ثم لزم من ذلك اللزوم أن يكون أ صالحاً لمصالح ب فهذا ليس
 بعلّة غائية يجعل تصوّرها الفاعلُ فاعلاً لأجلهِ، بل هذا هو انتهاء الفعل إلى
 مصلحة شيء؛ وهذا ليس بممتنع في حق الواجب لذاته و العالي بالنسبة إلى
 السافل.

و الوجه الثاني، أن يتصور الفاعل أ، ثم إنّ ذلك التصور أوجب وجود ب
 لأجلهِ، حتّى حصل من ذلك الفعل ما هو الأولى لـ أ، فتكون تلك الأولوية جعلت
 الواجب لذاته فاعلاً لـ أ؛ و يلزم من ذلك أن يكون الواجب لذاته جعل الغاية التي
 هي حصول الأولوية لـ أ علّةً موجبة لفعل ب؛ و حينئذ لا بد وأن يكون ذلك أولى
 بالواجب لذاته، إذ لو لم يكن ذلك أولى به لم يترجّح عنده حصول ب على لا
 حصوله؛ و حينئذ يلزم توقّف ذلك الأولى الذي للواجب^٦ على غيره فيكون
 مستكماً بذلك الغير و هو محال^٧.

١. ن: جواد. ٢. د: و الجوادية.

٣. د: إن. ٤. ش: جواد.

٥. ن: لذلك.

٦. ش: - إذ لو لم يكن ذلك أولى به لم يترجّح ذلك الأولى الذي للواجب.

٧. الشارح، صص ٤٢٩ - ٤٣٠.

ثم جود الواجب لذاته إذا كان وقوعه إنمّا هو بحصول الفعل عنه وكانت الغاية هي التي جعلت الفاعل فاعلاً لذلك الفعل، فتكون الغاية لا محالة هي العلة الفاعلية له؛ وتلك الفاعلية هي علة موجبة، فتكون الغاية^١ علة موجبة لجوده^٢ والجود أولى به؛ فيتوقف ذلك الأولى به على غيره الذي هو الغاية فيكون مستكملاً به؛ وليس الجود هو الذي حصل أولاً ثم إنه أوجب حصولاً لمصلحة آبل الجود فعله وإضافته إلى حصول الفعل الصادر عنه إنمّا هو بسبب الغاية التي هي علة لفاعلية الفاعل؛ فالغاية^٣ علة للجود^٤ وهي الموجبة لكون الفاعل جواداً بالفعل، وإذا كان كذلك فما صحّ قولهم: إنّ الجود هو الذي كان مبدءاً للغاية وأنه يتوقف عليها أصلاً؛ فالغاية على هذا الوجه هي الموجبة لاستكمالها بغيره^٥ هي الممتنعة على الواجب لذاته.

وأما الغاية التي لا تكون علة غائية لفعله تعالى بل هي نهاية ما ينتهي إليه الفعل فيجوز عليه ذلك^٦.

وسبب غلط من أثبت له الغاية أمران:

الأول، اشتراك لفظ الغاية بين المعنيين المذكورين.

الثاني، ما وقع لهم من الظن الفاسد أنّ الغاية قد تكون حاصلة في غير الفاعل، فإنّ^٧ الذي يريد أن يبني داراً غايته إنمّا هو حصول صورة الدار في مواد قابلة لها؛ ويجب أن تعلم أنّ حصول صورة الدار في موادّها القابلة لها ليس بعلة غائية أولية، بل الغاية إنمّا هو انتفاع الفاعل وحصول لذة؛ ولما كان الواجب لذاته^٨ غنياً^٩ من جميع الوجوه، فيمتنع أن يكون لفعله غاية مصلحة بالمعنى المذكور؛ بل ذاته المقدسة ذات يحصل منها جميع الأشياء على أتم ما ينبغي وأكمل ما يمكن، لتمام ذاته وكمال فاعليته لا لقصد منه إلى رعاية

١. ش: - هي علة موجبة فتكون الغاية.

٢. ن: لوجوده.

٣. ش: والغاية.

٤. د: الجود.

٥. د، م: + و.

٦. المتأخر، ص ٤٣٠ - ٤٣١.

٧. ش: وإنّ.

٨. د: كان الفاعل.

٩. ن: عيناً.

المصالح وحفظها^١.

ثم لو كانت الغاية بالمعنى الذي لأجله الشيء ثابتة للواجب لذاته و
المبادئ^٢ العقلية، لكان المعلول الأول للواجب^٣ لذاته، علته^٤ الغائية هي المعلول
الثاني له بحيث يكون وجود الأول مؤدياً إلى وجود الثاني و هكذا إلى آخر
مراتب العلوية والمعلولية، فلزم^٥ أن تكون المعلولات كلّما بعدت عن الواجب
لذاته أكثر كانت أشرف، بحيث يكون هيولى عالم الكون والفساد أشرف من
جميع الأفلاك، والأفلاك أشرف من النفوس، والنفوس من العقول، ويكون كلّ
ما سفل منها أشرف ممّا علا، لأنّ الغاية القصوى لا تحصل إلّا بعد جميع ما
يبتني عليه حصولها^٦.

[واجب الوجود غاية جميع الموجودات]

فالواجب مع كونه لا علة غائية له، هو غاية جميع الموجودات بأسرها؛
لأنّها^٧ بحسب ما لها من الكمالات الممكنة الذاتية الأولية لا تزال دائماً طالبة لما
لها من الكمالات الثواني، متشبّهة في ذلك كلّ^٨ بالكمالات الحقيقية التي للواجب
لذاته بقدر الإمكان.

و جميع المفارقات لها عشق عقلي إلى ذلك الكمال دون الشوق الذي لا بد
فيه من حصول شيء وفقد شيء. و المفارقات جميع كمالاتها حاصلة لها
بالفعل؛ وأمّا النفوس والأجسام فلها شوق وعشق إلى ذلك الكمال، إمّا إرادي
إن كان له حياة، وإمّا طبيعي إن لم يكن له ذلك.

ويجب^٩ أن تعلم أنّه لولا العشق والشوق إلى الواجب لذاته عزّ شأنه و
تقدّست أسماؤه ما تكوّن متكوّن ولا حدث^{١٠} حادث ولا تحرك متحرك ولا

١. همان، ص ٤٣٢.

٢. ش: فالمبادئ.

٣. د: علة.

٤. ن: للزم؛ الشاعر (ص ٤٣٢، ص ٧)؛ وكان يلزم من هذا. و این عبارت درست است.

٥. د: لأنهما.

٦. ش: فيجب.

٧. همان، ص ٤٣٢.

٨. ب: كلي.

٩. د: حدوث.

حصل النظام^١ العجيب و الترتيب الغريب في عالمنا هذا، فإنه لولا عشق العالي لانطمس السافل^٢.

و اما ما نسب إلى الحكيم الإلهي أنبأذقلس من إنكاره للغايات و اعترافه بالبخت و الاتفاق فليس الأمر كما ذكروه^٣، فإنه لم ينكر^٤ العلة الغائية في الممكنات وإنما أنكرها في الواجب لذاته.

و هو و من تقدمه يُسمّى الأمور اللاحقة بالأشياء لا لذاتها بل لغيرها «أموراً اتفاقية»؛ فعلى هذا إذا قيل للعالم إنه وُجد بـ«الاتفاق» بمعنى أن وجوده ليس من ذاته بل من الواجب لذاته كان ذلك صحيحاً غير منكر.

و لا يعنون بالاتفاق ما يفهمه العوام من أن الاتفاق ما يكون موجوداً من ذاته، أو ما يكون الواجب لذاته أوجده جزافاً؛ فإنّ هذا ما قاله حكيم أصلاً. و هذا السهو إنما وقع للنقطة بسبب الاصطلاحات و اختلاف طبائع اللغات^٥ و نقلها من لسان إلى لسان، مع أن كلام القوم مبني على الرموز و الألفاظ؛ وإلا فهذا الرجل أعني أنبأذقلس كان من كبار الحكماء و أساطينها و له ملكة الخلق و المشاهدات العلوية الرفيعة. و قد رُفِعَ إليّ^٦ كلامه فوجدته يدل على قوة سلوك و شدة اتصال بالعالم العقلي و مشاهداته^٧.

[في التحريكات الفلكية و أحوال نفوسها]

إذا عرفت هذا، فيجب علينا الآن أن نبحث في التحريكات الفلكية و في أحوال نفوسها، فنقول:

١. د: نظام.

٢. الفلويجات، ص ٥٦ يا شرح ابن كمونه: الشارح، ص ٤٣٣.

٣. الثغناء، الطبييات، السماع الطبيعي، مقاله ١، فصل ١٤، ص ٦٩.

٤. ش: ذكره لم ينكر.

٥. ش: الغايات.

٦. ب: وقع إليّ / د، م، ش: وقع عليّ.

٧. الشارح، ص ٤٣٢ - ٤٣٣. برای مصمح معلوم نشد آیا شهرزوری نیز کلمات أنبأذقلس را بررسی کرده و چنین فرموده است یا سخن سهروردی را نقل کرده که فرموده است: «و هذا الرجل تصفحنا كلامه - القدر الذي وجدناه - دل على قوة سلوكه و ذوقه و مشاهداته له قدسية رفيعة و أكثر ما نسب إليه افتراء محض ...» همان، ص ٤٣٣.

اختلف الحكماء في نفوس الأفلاك، فذهب أكثر قدماء المشائين أن نفوسها منطبعة في أجرامها ولم يزل القول بهذا المذهب مستمراً إلى أن ظهر^١ الشيخ أبو علي بن سينا - قدس الله نفسه وروح رمسه - فكأنه^٢ هو أول من تفتن أن لها نفوساً ناطقة مجردة عن المواد هي المحركة لأجرامها وهذا هو الحق، ويدل على ذلك وجوه من البراهين^٣:

الأول: إنك قد علمت في آخر العلم الطبيعي أن حركات الأفلاك ليست بطبيعية ولا قسرية بل هي إرادية؛ فلاتخلو إما أن يكون مطلوبها بتلك الحركة الإرادية إما نفس تلك الحركة، أو يكون مطلوبها غيرها:

و محال أن يكون المطلوب هو نفس الحركة، فإنها ليست من الكمالات العقلية ولا الحسية المطلوبتين وإنما هي وسيلة إلى تحصيل غيرها من الكمالات^٤ غير مطلوبة لذاتها بل لغيرها.

ولا يجوز أن تكون النفوس الفلكية ولا أجرامها مقتضية للحركة، إما عرفت أنها ثابتة والثابت لا يقتضي الغير الثابت من الحركة؛ فلا بد وأن يكون مطلوبها بالحركة غير الحركة؛ فذلك الأمر المطلوب الذي هو غير الحركة إما أن يكون حاصلاً أو غير حاصل:

و الأول، محال لكونه تحصيلاً للحاصل.

و الثاني، وهو أن يكون المطلوب غير حاصل، فإما أن يكون جزئياً، أو كلياً؛ لا جائز أن يكون جزئياً إذ لو كان جزئياً، ما دامت حركاتها والتالي باطل فالمقدم مثله؛ و بيان اللزوم أن الجزئي لا بد وأن يكون وقوعه دفعةً، إما مراً أن كل حادث غير الحركة يجب أن يقع دفعةً، فإذا كان المطلوب هو الجزئي الذي يجب أن يقع دفعةً فإما أن يمكن وقوعه في وقت، أو لا يمكن وقوعه أصلاً، وعلى كلي التقديرين لا بد من وقوف الحركة الفلكية.

١. ن: مظهر.

٢. ش: وكأنه.

٣. اثبوتيات، ص ٥٦ با شرح ابن كموته؛ الشارح، ص ٤٣٩.

٤. د: - و محال أن يكون المطلوب هو نفس ... إلى تحصيل غيرها من الكمالات.

أما إذا أمكن وقوعه في وقتٍ ما فظاهراً، لأنَّ المطلوب من الحركة إنَّما هو تحصيل ذلك الجزئي وقد حصل، فلو استمرت الحركة بعد ذلك مع كون المطلوب هو ذلك الجزئي لكان ذلك تحصيلاً للحاصل.

وإن لم يمكن وقوعه أصلاً مع كونه هو المطلوب بالحركة، كان الطالب حينئذ طالباً للمحال وهو باطل لعدم استمراره ودوامه^١ فيجب وقوف الحركة على هذا التقدير أيضاً.

وأما بطلان التالي، فلما علمت أو ستعلم من دوام حركاتها؛ وإذا بطل أن يكون^٢ المطلوب بالحركة أمراً جزئياً، فمطلوبها لا محالة أمر كلي، فيكون لنفوس الأفلاك المحركة لها إرادة كلية موجبة لعلم كلي، وكل ما له علم كلي فله نفس ناطقة مجردة عن المادة غير منطبعة فيها إما مر في العلم الطبيعي.

البرهان الثاني^٣ إنَّك عرفت قبل هذا أنَّ الأفلاك لها إرادات جزئية مضبوطة بإرادات كلية فتكون الإرادة التي^٤ لكل فلك منها علّة لتجدد الإرادات الجزئية، ولولا الإرادة الكلية ما أمكن تجدد الإرادات الجزئية الموجبة لحصول الحركة. وإذا^٥ كانت الإرادة الكلية الموجبة للعلم الكلي موجودة وجب الجزم بأنَّ لها نفوساً ناطقة مجردة غير منطبعة في أبدانها وذلك هو المطلوب.

البرهان الثالث^٦: النفوس الفلكية إما أن تكون طالبة بحركتها الإرادية أمراً حيوانياً، أو^٧ أمراً عقلياً؛ فإن كان حيوانياً وكان جذب ملائم فيسمّى «شهوة»، وإن^٨ كان دفع منافٍ فيسمّى «غضباً»؛ ولا يخلو جميع الأغراض الحيوانية عن هذين الأمرين ولا يجوز أن تكون طالبة لأحدهما أو لكليهما، لاختصاصهما بالأجسام^٩ الكائنة الفاسدة المحتاجة إلى التغذية والنمو والهرب من الضد والمزاحم وغير ذلك ممّا هو ممتنع على الأجرام الفلكية، لامتناع الخرق والالتيام

٢. ن، ش، ب: - يكون.

٤. ب: الذي.

٦. همان مأخذ.

٨. د: فإن.

١. ش: دولته.

٣. همان مأخذ.

٥. د، م: فإذا.

٧. ب: و.

٩. ش: للأجسام.

للحركة^١ المستقيمة عليها.

فإنَّ النموَّ لا يكون إلَّا بالتغذّي الذي إنَّما يكون بالحركة المستقيمة، كما أنَّ المزامحة على المكان أو المحلَّ إنَّما تكون بالحركة المستقيمة^٢ الممتنعة^٣ عليها ذلك - كما عرفته - وكونها لا يتصل بها شيء ولا ينقصل عنها شيء يوجب أن لا يكون مطلوبها أمراً شهوانياً؛ وكونها مباينةً عن تفرُّق^٤ الاتصال وفساد الصور ومزاحمة الضد يوجب أن لا يكون مطلبها أمراً غضبياً؛ فلم يبق إلَّا أن يكون مطلوبها بالحركة الإرادية أمراً عقلياً وذلك لا يكون إلا إدراكاً عقلياً؛ وقد عرفت أنَّه لا يكون إلَّا في المجرد عن المادة فنفسها ناطقةً وذلك هو المطلوب. وإذا ثبت^٥ أنَّ مطلوبها أمر كلي عقلي فذلك الأمر لابد وأن يكون لها غرض في تحصيله فذلك^٦ الغرض المطلوب بالتحريك إمَّا أن يكون أمراً مضموناً كالثناء والمدح، أو لا يكون كذلك؛

والأول باطل أمّا أولاً، فلأنَّ الحركات الفلكية واجبة الدوام فيجب ابتناؤه على علّة واجبة الدوام؛ والأمر المضمون ليس بواجب الدوام؛ فالحركات^٧ الدائمة لا تبتني على الأمور المضمونة.

وأمّا ثانياً، فلأنَّ تحريك الأفلاك لغرض علوي غير مضمون هو الإمكان الأشرف فيجب لها ذلك.

وأمّا إذا كان غرضها ومطلوبها أمراً غير مضمون فإمَّا أن يكون ذلك إما تحتها، أو لا؟

لا جائز أن يكون غرضها في^٨ التحريك إما تحتها من العنصریات، فإنَّها بالنسبة إلى أجرامها الشريفة أخس^٩ وأحقُّ من أن تتحرك لأجلها؛ فإنَّ مجموع

١. ش، د: والحركة.

٢. ش: - كما أنَّ المزامحة على المكان أو المحلَّ إنَّما تكون بالحركة المستقيمة.

٣. ن: الممتنع. ٤. د، ش: تعرف.

٥. ن: أثبت. ٦. د: وذلك.

٧. ش: والحركات. ٨. د، م: - في.

٩. د: أخس.

العالم العنصري لانسبة له محسوسة^١ إلى فلك الثوابت فضلاً عما فوقه أو مجموعته؛ مع أنَّ الأفلاك لها القوة الغير المتناهية وهي غير كاشنة ولا فاسدة؛ فمع هذا الشرف الأصيل كيف تتحرك للعنصریات الخسيسة الحقيرة من جهة الكم والكيف؟ والحدس الصحيح لا يتوقف في هذا الحكم الذي هو قريب من الأوليات^٢.

وذكر الشيخ الإلهي^٣ أنه لو كان غرضها بالتحريك الإرادي نفع السافلات، لما أمكن اندراس العلوم والفضائل الحكيمة في الأزمنة الطويلة ولما وجدت الملل الجاهلة^٤ والدول الجائرة الظالمة والسياسات المذمومة والاعتقادات الباطلة^٥ وغير ذلك من الأمور المتخيلة في هذا العالم؛ بل كان يجب أن تكون الأمور فيه على أتم ما ينبغي وأكمل؛ وليس الأمر كذلك.

وعرفت أنَّ العالي لا يعمل للسافل، فلو كان غرضها نفع السافل لكان ذلك أولى^٦ لها^٧ ويلزم من ذلك أن تكون مستكملة بما تحتها، والشريف لا يستكمل بالخسيس على ما مر.

وإن لم يكن الغرض لأجل ما تحتها بل لأجل ما فوقها فيجب أن يكون ذلك المطلوب معشوقاً لها، لأنَّ التحريك الإرادي الذي لها لابد وأن يكون لطلب شيء يكون حصوله بالنسبة إليها أولى وأفضل من لا حصوله، وكل ما هو كذا^٨ فهو محبوب^٩.

والمحبة إذا أفرطت سميت «عشقا»، لكنَّ الحركة المقصود بها حصول المحبوب لما كانت دائمة مستمرة الوجود دلَّ ذلك على إفراط المحبة المسماة بـ«العشق».

١. د: أن.

٢. الخويعات، ٦٧ بما شرح ابن كمونه بر أن: المشارع، ص ٤٤٥.

٣. المشارع، ص ٤٤٥.

٤. ن: الجاهلية.

٥. د: الباطنية.

٦. ن: أولى.

٧. د: لها.

٨. د: كذا.

٩. د: ١٠، م: لأن.

فثبت أنَّ حركاتها لأجل معشوق، فإما^١ أن يكون مطلوبها نيل ذاته، أو نيل صفة من صفاته:

فإن كان الأول، فإما أن يمكن نيله دفعةً، أو لا دفعةً؛ فإن كان ما^٢ ينال دفعةً وجب أن تقف الحركة المستمرة الوجود و ذلك محال؛ والثاني^٣ محال فإن الذي لا يمكن حصوله دفعة بل على التدريج لا يكون ذاتاً بل هو حركة فإن الحركة لا تحصل إلا على التدريج.

وإن كان المطلوب نيل صفة من صفاته فذلك محال، لأنَّ الصفة المطلوبة للعاشق حالة^٤ في ذات المعشوق ولا يمكن حصولها للطالب إلا بالانتقال^٥ و ذلك محال على الصفات العَرَضِيَّة.

وإن لم تنتقل بل حصل مثلاً لم يحصل لها عين المطلوب بل مثله و ما يُشبهه^٦.

وأما إذا كان المطلوب المعشوق^٧ لا يمكن نيله هو و لا ما يُشبهه فهو محال، لامتناع استمرار طلب ما لا يمكن حصوله بالإرادة الكلية؛ فبقي أن يكون المطلوب بالحركة الدائمة هو النسبة بمعشوق لا ينال دفعة بل على التدريج؛ و لا يجوز أن يكون ذلك المتشبه^٨ به جرمًا فلكيًا بحيث يكون كل فلك متشبهًا بفلك آخر، إذ لو كان كذلك لزم أن تكون الحركات الفلكية بأسرها متَّفَقَةً في الجهة و ليس الأمر كذلك.

وليس بصحيح قول من قال: إنَّ المانع من اتفاق حركاتها في الجهة طبيعة كل واحد منها؛ فإنَّ الأوضاع التي للأجرام الفلكية الكُورِيَّة من حيث اقتضاء الطبيعة الجِرمِيَّة و الميل المستدير متساويةً، فكيف تقتضي الحركة من تلك الحيثية إلى جهة معيَّنة و لا وضع معيَّن أيضاً؟

ولو كان للأجرام الفلكية طبائع تقتضي الوضع المعيَّن لكان انتقالها عنه

٢. ن، ب: مآ.

٤. د: حالة.

٦. ب، ش، د: مثله و شبهه.

٨. ن: التشبه.

١. ش: و إما.

٣. ب: فالثاني.

٥. د: بالانفعال.

٧. م، ش: المعشوق.

بالقسر الممتنع في الأفلاك، لكن كل جزء من أجزاء الفلك يمكن أن يوجد على كل نسبة ممكنة على طبيعته المقتضية لتشابه^١ أجزائه وأحواله، فلا يكون شيء من الأجرام الفلكية يقتضي الوضع المعين ولا الحركة إلى الجهة المعينة. ولو كان المتشبه به نفساً فلكية لزم تشابه الحركات في الجهات و التالي باطل فالمقدم مثله؛ والزمون مبنئ.

ولا يجوز أن تكون نفوسها مريدة للحركة^٢ إلى جهة معينة، أو وضع معين بحسب اقتضاء الطبيعة الفلكية، فإن الإرادة تابعة للغرض لا للطبيعة وليس الغرض تابعاً للإرادة؛ بل الحق أن الإرادة تابعة للغرض؛ فلا تكون نفوس الأفلاك يقتضي طبعها إرادة الحركة إلى جهة معينة أو وضع معين ليلزم من ذلك أن تكون الإرادة تابعة للطبيعة.

وإذا بطل أن يكون المتشبه به جرمًا فلكياً أو نفساً لها، بطل أن يكون المتشبه به عرضاً حالاً في واحد منهما.

ولا يجوز أن يكون المتشبه به^٣ هو الواجب لذاته أو عقل واحد من العقول وإلا لزم ما ذكرنا من اتفاق الحركات في الجهات؛ لأن الغرض إذا كان متحداً كان المطلوب متحداً وليس كذلك.

فبقي أن تكون الأفلاك متشبهة في الحركات الدائمة الإرادية بعقول كثيرة، فإن التشبه إذا كان بالأعراض الحالة في تلك العقول كان المتشبه^٤ بها أيضاً في تلك الأعراض التي لها؛ فلا يكون التشبه أيضاً خارجاً عن أن يكون بعقول كثيرة.

ويجب أن تكون العقول المتشبه^٥ بها بالفعل من جميع الوجوه؛ إذ لو كانت بالقوة من بعض الوجوه، فإما أن يمكن خروجها إلى الفعل بواسطة الحركات الفلكية أو لا يمكن:

٢. م: الحركة.

٤. د: عقلاً واحداً.

٦. ن: التشبه.

١. د: بتشابه.

٣. د: به.

٥. ن: التشبه.

٧. ف: إن.

والأول محال؛ وإلا لزم أن تكون الأمور المجردة عن المادة مستكملة بالأجرام الفلكية وحركاتها فتكون متعلقة بها؛ ويلزم أن تكون العقول المجردة نفوساً فلكية وذلك محال.

والثاني محال أيضاً؛ وإلا لكانت العقول المجردة فاقدة لبعض الكمالات العقلية، الممكنة دائماً وذلك محال؛ فإن تلك الكمالات لو لم تكن ممكنة لها لكانت ممتنعة، فلا تكون كمالاتها^١، لكن قاعدة^٢ «الإمكان الأشرف» تقتضي إمكان تلك الكمالات ووقوعها بالفعل على ما مرّ تقريره.

وإذا ثبت أن المتشبه بالفعل من جميع الوجوه، فتكون النفوس الفلكية التي ليست بالفعل من جميع الوجوه متشبهة بتلك العقول في إخراج كمالاتها الممكنة لها من القوة إلى الفعل في كل وقت على التعاقب شيئاً فشيئاً إلى غير النهاية.

ولا يجوز أن يكون جميع تلك الكمالات تخرج إلى الفعل في وقت من الأوقات حتى لا يبقى فيها شيء بالقوة وإلا لصارت عقولاً مجردة بالكلية فتستغني عن تحريك تلك الأجرام، وذلك يقتضي انقطاع الحركات^٣ الواجبة دوامها واستمرارها وذلك محال، بل هي دائمة بالقوة من بعض الوجوه. ولما امتنع خروج كمالاتها كلها دفعة واحدة، وجب أن يخرج ذلك على التدريج والتعاقب أولاً وأبداً.

قال المشاؤون: فكل واحد منها معشوق عقلي تتشبه به في حركاته؛ وللجميع معشوق واحد مشترك واشتركت الحركات في دوريتها طلباً للتشبه بمعشوق واحد مشترك بينها واختلفت حركاتها في الجهات لاختلاف معشوقاتها؛ ثم قالوا: إن الأفلاك بالفعل إلا من جهة الوضع فإنها بالقوة من تلك الجهة. ولا يجوز أن تدوم على وضع واحد وإلا لزم بقاء باقي الأوضاع فيها بالقوة الغير الخارجة إلى الفعل أبداً مع إمكانها.

١. د. ش: كمالاتها. ٢. د. م: لها بل.

٣. د. م: يقتضي انقضاء الحركات وانقطاعها.

ولمّا لم يمكنها الجمع بين جميع الأوضاع دفعةً واحدة، فأخرجت الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل على التدريج والتعاقب المستحفظ لنوع ما يمتنع بقاء شخصه بشخص منتشر.

ثم يتبع ذلك رشح الخير الدائم على السافل أولاً وأبداً لا قصداً منها للنفع بل تشبهاً بالعالى.^٢

و أمّا ما يقال: إنّها تطلب بأصل الحركة التشبه بالعالى^٣ إلا أنّ اختلاف الجهات اختارته^٤ مع تساويها بالنسبة إليها - لنفع السافل^٥، ليس بصحيح؛ فإنّه لو جاز أن يقال ذلك لجاز أن يقال في أصل الحركة ذلك^٦، فيقال: إنّ الحركة والسكون متساويان بالنسبة إليها إلا أنّها اختارت الحركة لنفع السافل. وذلك محال لما عرفت أنّ الأفلاك لا تتحرك لما تحتها وأنّ الشريف لا يستكمل بالخصيس^٧.

و ذكر الشيخ الإلهي^٨ أنّه لو كان قصدها التشبه بالعالى في إخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل ما دامت حركتها على قطبين ثابتين لبقاء أوضاع بالقوة غير واقعة أبداً حينئذ؛ بل النفوس الفلكية تنال من الأفق الأعلى والعالم الأسنى المجرد عن المواد والتغيرات أنواراً قدسية في غاية ما يكون من اللذة، فينبعث عنها لأجلها حركات بعد تلك الحركات لإشراق آخر وذلك الإشراق الآخر لحركة^٩ أخرى، وهكذا لاتزال الإشراقات العقلية موجبة للحركات الفلكية والحركات مبدئة لحصول الإشراقات من غير انصرام ولا انقطاع. وهذه الحالة حاصلة لكل من اعتبر وتأمل حاله عند الطرب؛ فإنّ البدن وأعضائه يتحرك بسببه لما علمت من انفعال كل واحد من النفس والبدن عن أحوال

١. د. م. - للنفع.

٢. التلويحات، صص ٥٧ - ٥٨؛ المشارع، صص ٤٤١ - ٤٤٢.

٣. ش: العالى.

٤. د: أن.

٥. ب: م، ش: د: اختيارية.

٦. د: د: فنفع السافل.

٧. ههنا مأخذ.

٨. م: ذلك.

٩. التلويحات، ص ٥٧ با شرح ابن كونه بر أن.

١٠. ب: كحركة.

صاحبه؛ فالبارقات^١ الإلهية إذا وردت على النفس أدّى ذلك إلى حركة البدن و اضطرابه، كما ترى ذلك من أهل المواجيد في السماع^٢؛ فإنّ الإنسان إذا حصل في نفسه شيء من الهيئات بسبب أمور عقلية أو تخيلية، يتحرك شيء من أعضائه حتى ربما أدّى إلى رقص و تصفيق و حركات بدنية محمودة أو مذمومة مناسبة لذلك المتعقل و المتخيّل.

وإذا عرف العاقل هذا من نفسه، فلا ينبغي أن يتعجّب من دوام حركات الأفلاك و استمرار مواجيدها عن أنوار تأتيتها و تشرق عليها من العالم العقلي و الصّقع الإلهي^٣؛ بل إذا انفعلت نفوسها عن تلك اللذات القدسية و البهجات الروحانية و الإشراقات العلوية فيتبع ذلك انفعال أجرامها العلوية الفلكية بالحركات الدورية المناسبة لتلك الإشراقات النورية.

و لما كانت النفس الناطقة التي لنا عند استغراقها في المعقولات و إمعانها في الأفكار، لا تخلو عن استصحاب الخيال و تمثيل أمور تحاكي ما أدركته النفس من المعقولات نوعاً ما من المحاكاة، ثم يتبع ذلك انفعال بدنه كلّ أو بعض أجزائه عن تلك التصورات، فلا يبعد أن يكون حال نفوس الأفلاك مع أجرامها ذلك الحال. فإذا حصل في نفوسها إشراقات عقلية و أنوار قدسية فتتفعل أجرامها الشريفة عنها^٤ انفعالات مستمرة الدوام [تابعة^٥] لانفعال يحصل من تصوّر لها يشبه الخيال الذي لنا؛ و تكون تلك الانفعالات الفلكية حاصلة عن تصوّر الكمالات الحاصلة لنفوسها من العقول المفارقة. و لما كانت النفوس الفلكية و أجرامها خلقت تامة^٦ على أكمل ما ينبغي في مرتبتها و هي بالفعل، ليس فيها شيء بالقوة إلّا فيما يتعلق بجسمه من الأوضاع؛ و كماله من هذه الجهة إخراج كل وضع يمكن فيه من القوة إلى الفعل دائماً على التعاقب. و أمّا الإشكال الذي أورده المتأخرون أن الحكماء يزعمون أن الغرض

٢. د. ش. م: السماعات.

٤. د. - عنها.

٦. د. بأنّه.

١. ش. ب: و البارقات.

٣. د. م: - الإلهي.

٥. نسخهها: تابع.

في حركات الأفلاك إنما هو إخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل؛ وهو باطل لأن الإنسان إذا تردّد في زوايا بيته قاصداً بذلك إخراج الأوضاع التي فيه من القوة إلى الفعل، لينسب^١ ذلك الإنسان إلى الجهل والغباوة وكذلك يكون الحال في الأفلاك.

و الجواب أن أحداً من الحكماء لم يذهب إلى أن حركاتها لأجل إخراج الأوضاع الممكنة؛ بل الذي يقولونه هو ما ذكرناه أنها تتحرك لما ينالها من الكمالات العقلية والأنوار^٢ الروحانية؛ وتلك الكمالات المتحركة^٣ لأجله قد تكون بحسب أجرامها الشريفة - وهو إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل - وقد تكون بحسب نفوسها الناطقة وهي ما تناله^٤ من الأنوار العقلية والأشعة القدسية؛ ثم يتبع هذا الحصول والنيل ويلزمه حركة أجرامها المستلزمة لإخراج الأوضاع المختلفة المستلزمة لرشح خير الدائم أولاً وأبداً على كل قابل مستعدّ ممّا^٥ في عالمنا هذا. والمؤثر في هذا العالم إنما هو اختلاف أوضاع الأجرام العلوية الفلكية والكوكبية لا نفس الأوضاع؛ وقد ظهر لك في الطبيعيات على سبيل الإجمال أنه لولا اختلاف أوضاع الأجرام العلوية لم تختلف الآثار هاهنا فما كان يتكون متكوّن ولا يفسد فاسد^٦ أصلاً.

وإذا لم يكن المقصود هو إخراج الأوضاع بل هو التشبه بالمبادئ العقلية فقط ويلزم ذلك إخراج الأوضاع المختلفة المستلزمة لنفع السافل على سبيل التبعية لا على^٧ سبيل القصد.

وإذا ثبت أن المتشبه ليس بواحد ثبت أن المتشبه به ذوات عقلية كثيرة هي بالفعل من جميع الوجوه، وكل فلك يتشبه في حركته بعقل هو معشوق له و^٨ بهذا الطريق ثبت وجود العقول المتشبه بها.

فبعض الحكماء جعلوا في بادئ نظرهم العقول بعدد الأفلاك الكلية وهي

١. ب: لنسب / م: - لينسب.

٢. ن: ش: المتحرك.

٣. ن: ما.

٤. ب: ما.

٥. ب: ما.

٦. ن: فاسداً.

٧. د: ه: ش: - و.

٨. د: ه: م: + القدسية.

٩. ن: تنالو.

١٠. ن: فاسداً.

١١. د: ه: ش: - و.

تسعة: الفلك الأطلس، و فلك الثوابت، و سبعة أفلاك للسيارات السبعة: أعلاها زحل، و يليه المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطارد، ثم القمر، و هو أدناها. و جعلوا كل فلكٍ كلي كحيوانٍ واحد له نفسٌ واحدة و جعلوا الأفلاك الجزئية كأعضاء ذلك^١ الحيوان.

و بعضهم جعل عدد العقول بعدد الأفلاك الكلية و الجزئية؛ و كان رأي المعلم الأول يقرب من خمسين فلماً إذا اعتبرت كليتها و جزئيتها من المُميلات^٢، و الخوارج^٣ المراكز، و التدوير، و الأفلاك المحركة في العرض، و الميل، و غير ذلك ممّا ذكر في علم الهيئة، و سيأتي في ترتيب الوجود له تنمة و تفصيل^٤.

خاتمة^٥ لهذا الفصل

في أحوال القوى الجسمانية و تنهايتها^٦

كل قوة متعلقة بالأجسام الفلكية أو العنصرية - سواء كانت تلك القوى نفوساً مجردة أو كانت قوى منطبقة - فإنّه يجب بها الأفعال و الآثار الصادرة عنها على سبيل المبدئية.

و أمّا على سبيل الوساطة فيجوز أن تكون الآثار الصادرة عن بعض القوى المجردة غير متناهية، كما في نفوس الأفلاك المحركة لأجرامها حركات غير متناهية لا على سبيل المبدئية بل بواسطة استمداد العقول المفارقة. و هاهنا مقدمتان:

الأولى: إنّ النهاية و اللانهاية متقابلان تقابلُ العدم و الملكة لا تقابلُ السلب و الإيجاب، و هما من الأعراض الذاتية اللاحقة للكمّ^٧ لذاته؛ و يلحق كلّ^٨ ما له كمّ

١. د: - ذلك.

٢. م، ب: الممثلات.

٣. د: + و.

٤. التلويحات، صص ٥٧ - ٥٩ با شرح ابن كمونه و شرح و تفصيل شهرزوري.

٥. د: تنمة.

٦. التلويحات، صص ٥٩ - ٦١ با شرح ابن كمونه و شرح و تفصيل شهرزوري.

٧. ن، هـ، ب: بالكمّ.

٨. د: - كل.

وكل ما يتعلق به كمٌ بسبب الكم. إذا عرفت هذا فالقوى المتعلقة بالأجسام إذا لم تكن كمّاً بالذات بل بالعرض، فإذا قيل إنّها متناهية أو غير متناهية، لا يريدون بذلك تناهيها ولا تناهيها^١ من جهة الذات؛ بل يريدون بذلك أنّها بحسب^٢ صدور آثارٍ وأعمالٍ عنها متناهية أو غير متناهية.

الثانية: إنّ تفاوت أعمال القوى وأفعالها يكون على أقسام ثلاثة: إما بحسب شدة، أو مدة، أو عِدّة.

أما القسم الأول^٣، وهو ما يكون التفاوت واقعاً في القوى بحسب الشدة، وذلك كما يكون في راميّين تقطع [سهماهما]^٤ مسافةً محدودة في أزمنة مختلفة فيجب أن تكون القوة التي زمانٌ فعلها أقلّ، أشدّ من تلك القوة التي يكون زمان فعلها أكثر، ويلزم من ذلك أن يكون عمل القوة الغير المتناهية واقعاً لا في زمان. القسم الثاني، أن يقع التفاوت في القوى بحسب المدة وذلك كما يفرض صدور عملٍ منها على الاتصال في أزمنة مختلفة، كراميّين تختلف أزمنة حركات سهميهما في الهواء، ويلزم أن تكون القوة التي زمانها أطول أقوى^٥ من القوة التي يكون زمانها أقصر، ويلزم من ذلك أن يكون عمل القوة الغير المتناهية واقعاً في زمان غير متناه.

القسم الثالث، أن يقع التفاوت في القوى بحسب العِدّة كما يفرض صدور أعمالٍ متوالية عنها مختلفة بالعدد، كراميّين يختلف عدد رمي سهميهما ويلزم أن تكون القوى التي يصدر عنها عدّد أكثر أقوى من القوى التي يصدر عنها عدّد أقل، ويجب^٦ أن يصدر عن عمل القوة الغير المتناهية عدّد^٧ غير متناه.

وإذا عرفت هذا فنقول: إنّ أقوى الراميّين إذا استوى مع الأضعف في أمرين من هذه الأمور الثلاثة المذكورة فيجب التفاوت بينهما لا محالة في الأمر الثالث، كما إذا استويا في الشدة والعِدّة فلا بدّ وأن يتفاوتا في المدة، وكذلك إذا

١. د: ولا تناهيها.

٢. د: القسم.

٣. د: ذلك.

٤. ش: فيجب.

٥. د: بحسب.

٦. م: وأقوى.

٧. ش، ب: عدداً.

٨. ش، ب: عدداً.

استويا في المدة والعدة تفاوتا في الشدة؛ إذ لو لم يتفاوتا في الأمر الثالث لزم تساويهما في الأمور الثلاثة وحينئذ لا يكون بينهما تفاوت في شيء أصلاً، فلا يكون أحدهما أقوى والآخر أضعف والمقدر خلافه.

ثم نقول بعد ظهور هاتين المقدمتين: إن القوى المتعلقة بالأجسام إما أن تكون منطبعة فيها، أو غير منطبعة، وعلى كليّ التقديرين فيجب أن يكونا متناهيتين، أعني المنطبعة وغير المنطبعة يجب تناهي آثارها.

أما إذا كانت القوة^٢ منطبعة في الأجسام، فبرهان^٣ ذلك أن القوة المنطبعة في الجسم يجب انقسامها عند انقسام ذلك الجسم الحامل لها فيكون في كل جزء منه جزء من القوة، فإذا فرضنا أن جزء القوة يحرك كل الجسم^٤ الحامل لتلك القوة وكلها يحرك ذلك الجسم أو أن جزء القوة وكلها منطبعان في جسمين متساويين في الحجم وهما يحركان الجسمين من مبدأ محدود مسافة معينة، فإذا تساوى أثرهما في الشدة والعدة فيجب تفاوتهما لا محالة في المدة، وإلزام أن يقوى جزء القوة على ما يقوى عليه كلها وحينئذ لا يبقى الكل كلاً ولا الجزء جزءاً وذلك محال.

وإذا وجب التفاوت في المدة فلا يخلو إما أن يقع في الوسط، أو في الطرف؛ لكن ممتنع وقوعه في الوسط، لأننا ما^٥ فرضناهما معاً في المبدأ مع تساويهما في شدة الحركة وضعفها، فيجب أن يقع التفاوت المذكور في الطرف؛ وحينئذ فإذا حركت كل^٦ القوة جسماً ما^٧ تحريكاً غير متناهية في المدة وحرك بعض تلك القوة كذلك، لزم أن لا يكون بين الكل والجزء تفاوت.

وقد عرفت أنه لا بد من التفاوت بين كل القوة وجزئها^٨ فتتناهى تحريكات الجزء^٩ و^{١٠} تزيد عليه تحريكات كل القوة على نسبة زيادتها على جزء

- | | |
|-------------------------|-----------------------|
| ١. ن، د، ب: كلا. | ٢. د: القوى. |
| ٣. ش: و برهان. | ٤. د: جزء. |
| ٥. د: ساوي. | ٦. د، د، م: ما. |
| ٧. د، م: كل. | ٨. د: القوة جسمانياً. |
| ٩. ن: جزئها / م: جزءها. | ١٠. ش: -. |

القوة المتناهية التحريك؛ ولا محالة يجب نهاية تحريكات القوة الزائدة، لأنّ ما زاد على المتناهي بمتناهٍ فهو متناهٍ؛ فالقوى الجسمانية متناهية الآثار والأفعال وذلك هو المطلوب.

ولنذكر الآن البرهان العام وهو الدالّ على تناهي القوى^١ المتعلقة بالأجسام، سواء كان ذلك التعلق على سبيل الانطباع كالقوى الجسمانية، أو لا على^٢ ذلك الوجه، كالنفوس الناطقة السماوية والأرضية وهي المجردة عن المادة، فنقول:

لو كانت القوة الغير المتناهية موجودة وحركت بكل قوتها جسماً واحداً من مبدأ محدود مسافة معينة وحركت قوةً أخرى متناهيةً ذلك الجسم لتلك المسافة المعينة^٣ أيضاً، فلا يخلو إما أن يكون قطع ذلك الجسم لتلك المسافة بكل واحد من القوة الغير المتناهية والقوة المتناهية في زمان، أو لا في زمان؛ ومحال أن يقطعها ذلك الجسم لا في زمان لما عرفت أنّ كل حركة فهي واقعة في زمان؛ وحينئذ فيجب أن يكون الجسم قاطعاً للمسافة المذكورة بالقوة الغير المتناهية في زمان أقصر ممّا يقطعها بالقوة المتناهية؛ وإلا لم يكن بين القوتين تفاوت وذلك محال.

وإذا كان أحد الزمانين أقصر من الآخر فلا محالة له نسبة إليه، ولتكن نسبة العشر بأن تقطعه^٤ القوة المتناهية في ساعة وتقطعه^٥ القوة الغير المتناهية في عشر ساعة وتكون نسبة سرعة إحدى الحركتين إلى بطء الحركة الأخرى كنسبة زمان إحدى الحركتين إلى زمان الحركة الأخرى، ويلزم أن تكون الحركة التي زمانها أقصر أسرع من الحركة التي يكون زمانها أطول، وتكون نسبة القوة إلى القوة كنسبة الزمان إلى الزمان، وقد كان نسبة الزمان إلى الزمان نسبة متناه إلى متناه فنسبة القوة إلى القوة نسبة متناه إلى متناه؛ إذ

١. ش: القوة. ٢. د، م: + سبيل.

٣. ب، م: في تلك المعينة.

٤. د، م: تقطعها.

٥. د، م: أو.

٦. م: تقطعها.

لو لم تكن كذلك لزم أن تكون نسبة تأثير القوة الغير المتناهية إلى تأثير القوة المتناهية نسبة ما تأثيره غير^١ متناه إلى ما تأثيره متناه^٢ وذلك ظاهر البطلان. فيجب أن تكون نسبة إحدى القوتين إلى الأخرى نسبة متناه إلى متناه؛ فالقوة المتعلقة بالأجسام - كيف كانت - وهي التي فرضناها غير متناهية هي متناهية هذا خلف^٣.

طريق آخر^٤ يدل على تناهي القوى المتعلقة بالأجسام كيف كانت لكنها تختص بالقوى المحركة^٥ للأجسام بالقسر، فنقول: إنه لما كان التفاوت في الحركات الطبيعية إنما هو بسبب الفواعل دون القوابل لعدم المعاوقة في الجسم الذي تحله تلك القوة الطبيعية، ولأن الجسم من حيث الجسمية لا يقبل الحركة على ما عرفت في العلم الطبيعي، وليس فيه ما يمنع^٦ عن قبولها أيضاً فيكون الجسم الأكبر والأصغر عند تجزئتهما^٧ عن القوة المنطبعة فيهما متساويين في قبولهما الحركة، فلذلك^٨ يكون التفاوت في الحركات القسرية بسبب القوابل دون الفواعل.

فإذا فرضنا قوة تحرك جسماً ما عن مبدأ محدود حركات لا تنتهي ثم حرّكنا^٩ بمثل تلك القوة جسماً آخر أصغر من الجسم الأول وأقل ميلاً منه عن ذلك المبدأ^{١٠} الأول أيضاً، مع مساواتهما^{١١} لتحريكات القوة الأولى شدة و عدة، فلا محالة يتفاوتان في المدة وإلا لزم أن تستوى القدرة المحركة على قليل التمانع وكثيره وذلك محال.

وإذا لم يكن التفاوت واقعاً في الأول لأن المبدأ فرضناهما واحداً، ولا في

١. د: - غير.

٢. همان.

٣. الفلوجات، هـ: ٦٠ با شرح ابن كموته بر آن و تفصيل شهرزوري.

٤. ش: المتحركة.

٥. د: يمتنع.

٦. د: تجزئها.

٧. ب، د: م: فذلك. «فلذلك» جواب لقوله «لما كان التفاوت...» (مصحح)

٨. د: حرك.

٩. د: المقدار.

١٠. ن: مساواتها.

الوسط وهو ظاهر، فيكون في الأخير^١؛ فتنهاهي القوة المحركة للجسم الأكبر و تزيد القوة المحركة للجسم الأصغر على حركات القوة المحركة للأكبر على قدر نسبة نقصان الأصغر عن الأكبر؛ وذلك متناوٍ و مازاد على المتناهي بمتناهِ فهو متناهِ، فالقوة المفروضة غير متناهية لآبد و أن تكون متناهية هذا خلف.

فإن قلت: إذا كانت القوة المتعلقة بالأجسام غير متناهية فلا يظهر عندها تفاوت بين ممانعة الجسم الأكبر و ممانعة الجسم^٢ الأصغر، فلا تكون الزيادة التي زاد بها^٣ الأكبر على الأصغر مؤثرة في تلك القوة المحركة فيكون تفاوت تلك الزيادة في ممانعة الجسم الأكبر وجودها و عدمها سواءً بالنسبة إلى تلك القوة الغير المتناهية و حينئذ، فلا يكون استواء القدرة المذكورة على قليل التمانع و كثيره محالاً، كما ذكره في البرهان السابق.

و الشيخ الإلهي^٤ ذكر أن^٥ هذا السؤال وارد لا سبيل إلى دفعه، و الحجة المذكورة إنما هي للمتأخرين؛ فإنهم لما أرادوا إثبات العقول المجردة، و كان برهان تناهي القوى الجسمانية المنطبعة غير كافٍ في إثبات تناهي^٦ القوى الفلكية المثبتة بذلك وجود العقول لما علمت أن لها نفوساً مجردة غير منطبعة، فلاجرم احتجوا بتلك الحجة المذكورة على تناهي القوى الفلكية الغير المنطبعة ليثبتوا بذلك وجود العقول الغير المتناهية القوى، فتكون القوى الفلكية المتناهية^٧ مستمدة^٨ منها القوى الغير المتناهية إلى غير النهاية.

و إذا دل البرهان السابق على^٩ تناهي قوى^{١٠} النفوس الفلكية الناطقة فيجب تناهي قوى^{١١} نفوسنا الناطقة البشرية مع كونها أضعف من النفوس الفلكية.

١. ب، د، م: الآخر. ٢. د، ش، م: - الأكبر و ممانعة الجسم.

٣. ش، م، د: التي زادت بها.

٤. التلويحات، ص ٦٠: «جواب: صحيح ما قلت ... المتأخرين» شرح ابن كموته.

٥. د، ش: بأن.

٦. د: المنطبعة في تناهي.

٧. ش: مشتملة.

٨. د: فتكون القوى الفلكية المتناهية.

٩. ش: نوع.

١٠. د: - قوى.

١١. د: - قوى.

و أمّا ما ذكره الحكماء في إثبات تجرد النفس الناطقة التي لنا أنّ نفوسنا تقدر على تعقل المعقولات الغير المتناهية فيكون قواها غير متناهية؛ أمّا تعقلها للمعقولات الغير المتناهية فلأنّها تعقل الأعداد الحسابية والأشكال الهندسية و هما غير متناهيتين، و كل ما عقل الأمور الغير المتناهية فقواه غير متناهية فنفسنا قواها غير متناهية^١، و لا شيء من القوى المنطبعة يقوى على الإدراك و الأفعال الغير المتناهية فنفسنا غير منطبعة في أجسامنا.

و هذه الحجة ليست برهانية - على ما اعترف به الجماعة - فإنّ أحد مقدّماتها قولهم: «إنّ نفوسنا تقدر على الإدراك الغير المتناهي» و هي ممنوعة فإنّ إدراكنا الأمور المتناهية على سبيل التفصيل محالّ فصحّ أنّ القوى - سواء كانت مجردة أو منطبعة - متناهية الآثار.

ثم كل من له أدنى نظر و تأملٍ حدسي إذا رجع إلى نفسه يرى أنّه لو كان لأنفسنا القوة الغير المتناهية لما أمكن أن تمنعها القوى البدئية عن عالمها^٢ العقلي و مشاهدته و الالتذاذ به و ما انحبست في علاقة الأجرام و^٣ تقيدت في تدبير الأجسام و لما كان تأثيرها منحصراً في بدن واحد، و التالي في الكل باطل فكذا المقدم. فإذا كانت الحركات الفلكية غير متناهية و قواها المحركة لها متناهية فيجب أن يكون المبدأ العقلي الذي لها دائم الفيض على تلك النفوس الفلكية، و هي قابلة لتلك الإفاضات العقلية النورية و التشويقات الإلهية القدسية الغير المتناهية، و تكون الحركات و التأثيرات الصادرة عنها غير متناهية^٤ على سبيل الوساطة لا على سبيل المبدئية - لما عرفت من تناهي قواها كيف كانت - فلا تزال العقول المجردة مُعِدَّة لتلك النفوس الفلكية بالقوى الغير المتناهية أزلاً و أبداً و هي تتحرك شوقاً و عشقاً إلى^٥ تلك الذوات العقلية و يرشح عنها الخير الدائم على كل قابل من السفليات على سبيل العَرَض لا على سبيل القصد.

١. د: - فنفسنا قواها غير متناهية. ٢. م: عليها.

٣. د: م: الأجرام ما. ٤. د: - غير.

٥. م: متناهية. ٦. د: إن.

وإذا عرفت ممّا سلف من القواعد أنّ المجرّد عن المادة بالكلية لا يباشر الحركة أصلاً و عرفت أنّ الواجب لذاته أتمّ تجرّداً عن المادة^١ من كل مجرّد عنها، فتعلم من ذلك أنّه تعالى لا يمكن أن يباشر الحركة أصلاً^٢.

و هاهنا برهانان خاصان يدلّان على امتناع مباشرته للحركة^٣:

الأول، أنّ الواجب لذاته ثابت يستحيل عليه التغيّر والتبدّل، و الحركة متغيرة غير ثابتة؛ و قد عرفت أنّ الأمر^٤ الثابت يمتنع أن يكون علّة للأمر الغير الثابت فالواجب لذاته لا يباشر الحركة.

الوجه الثاني، أنّ الواجب لذاته لو جاز أن يكون محرّكاً لجسم مّا على سبيل المباشرة، لوجب وقوع حركة لا يتصور أسرع منها، و التالي^٥ باطل فكذا^٦ المقدم؛ أمّا بيان اللزوم فلأنّ سرعة الحركة إنّما يكون بحسب شدة القوة المحرّكة، فكلمّا^٧ كانت القوة أشدّ كانت الحركة لا محالة أسرع؛ و الواجب لذاته لما لم يتصور أن يكون أشدّ من قوته فلا يتصور أن يكون أشدّ ممّا يحركه بالمباشرة بكل قوته الغير المتناهية.

و أمّا بيان بطلان التالي^٨، فلأنّ كل حركة يجب أن تكون واقعة في زمان منقسم - على ما مرّ بيانه - فإذا قطع متحرك مّا مسافة في زمان فيكون قطعها لتلك المسافة في نصف ذلك الزمان أسرع من المتحرّك الذي قطعها في كل ذلك الزمان؛ و كذلك قطعها في ربع ذلك الزمان أسرع من قطعها في نصفه وهكذا إلى غير النهاية في باقي الكسور.

فصح أنّ ما من حركة يتحرّك^٩ الجسم^{١٠} إلّا و يتصور وقوع أسرع منها و ذلك محال، لأنّه يؤدّي إلى وقوع الحركة لا في زمان و قد عرفت بطلانه.

١. ب: + تجرّداً.

٢. ش، د: - و عرفت أنّ الواجب لذاته أتمّ ... لا يمكن أن يباشر الحركة أصلاً.

٣. الفلويجات، ص ٦١ با شرح ابن كمونه و تفصيل شهرزوري.

٤. ش: الأثر.

٥. ش: الثاني.

٦. ب: و كذا.

٧. ش: الثاني.

٨. ش: للجسم.

٩. د، هـ، م: من تحرك.

الفصل التاسع في ترتيب الموجودات^١

أما الطريقة المشهورة التي لأفاضل المشائين في ترتيب الوجود فهي هذه:

قد عرفت أنَّ الواجب لذاته لا يصدر عنه إلا واحدٌ و ذلك الواحد الصادر عنه لا يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضاً؛ لكن يمتنع أن يكون عرضاً^٢ و إلا لزم أن يكون ذلك العرضُ علَّةً لما بعده من الجواهر و الأعراض فيكون مقدماً على الجوهر الذي هو محلُّه و ذلك محال؛ فتعيَّن أن يكون الصادر الأول عن الواجب لذاته جوهرًا.

و أقسام الجواهر خمسة: الجسم و جزأه الهيولى و الصورة - فإنَّهما على رأي المشائين جوهران - و النفس^٣ و العقل^٤.

أما الجسم، فلمَّا كان مركباً من الهيولى و الصورة^٥ و ليس جعلُ أحدهما بعينه هو جعلُ الآخر ليكون الجسم بسيطاً في الخارج كالعقل، مركباً في الذهن كالسواد، بل فيه جعلانٍ فهو مركَّبٌ في الخارج؛ فلا بدَّ و أن يكون الفاعل له فيه

١. التلويحات، صص ٦١ - ٦٨ با شرح ابن كموته بر آن؛ المشارح، صص ٤٤٥ - ٤٤٩.

٢. ش: - لكن يمتنع أن يكون عرضاً. ٣. د: فالتففس.

٤. النجاة، فصل في ترتيب الموجودات، ص ٢٠٨.

٥. ش: - فإنَّهما على رأي المشائين جوهران ... كان مركبا من الهيولى و الصورة.

اثنيانية فلا يجوز^١ أن يكون صادراً عن الواجب لذاته لأنّه واحد لا اثنيانية فيه.
وأما الهولي والصورة، فيمتنع أن يصدر أحدهما عنه وإلا لوجب تقدّمه
على صاحبه وقد مرّ أن أحدهما لا يتقدّم على الآخر.

[وجه تسمية الصادر الأول بـ«العقل الكل» و«العنصر الأول»]

و لا يجوز أيضاً أن يكون الصادر عنه نفساً، وإلا لوجب تقدّمها على
الجسم لكن النفس من حيث هي نفس لا تتقدم على الجسم، فلم يبق إلا أن يكون
الصادر الأول عن الواجب لذاته جوهرأ عقلياً يسمّيه^٢ المشاؤون «عقل الكل»
باعتبار أنّه عقلٌ لمجموع العالم.

و يجوز أن يكون إنّما سُمّي بـ«عقل الكل»^٣ لأنّه على رأيهم علّة لوجود
الفلك الأعلى، وهم يسمّون جرمه «جرم الكل» وحركته «حركة الكل»، باعتبار
أنّ جرمه شاملٌ لجميع الأجرام وحركته تعمّ جميع الحركات الداخلة تحت
حركته فيكون عقل الكل بهذا الاعتبار أيضاً.

و قد يسمّيه بعض الأوائل بـ«العنصر الأول» باعتبار أنّه أصل الوجود^٤
و جميع الممكنات معلولة له. ولما كان هذا العقل هو المعلول الأول للواجب
لذاته بلا واسطة فهو أقربها إليه فيكون^٥ لا محالة أشرف جميع الموجودات و
أكملها. ولما ظهر أنّه واحد حقيقي و ظهر أنّه صدر عنه العقل الأول، فيمتنع أن
يصدر عنه شيء آخر غيره، جوهرأ كان أو عرضاً.

[الطرق الدالّة على وجود العقل]

فمجموع ما ذكرناه من الطرق الدالّة على وجود العقل ستة:

الأول، افتقار النفس الناطقة في خروجها من القوة إلى الفعل إلى مُخرِج هو

العقل.

١. ش: فلا يجب.

٢. د: الكل.

٣. ن: -.

٤. د: يسمّيها.

٥. م، د، ش، ب: لوجود.

٦. ن: فكيون.

الثاني^١، افتتار النفس في وجودها إلى علة هو العقل.
 الثالث، ما ذكر من قاعدة الإمكان الأشرف أنه إذا وجد النفس الأخس
 وجب وجود العقل الأشرف.
 الرابع، الحركات السماوية و اختلافها الدالة على وجود العقل المُعِدّ.
 الخامس، تناهي قواها المحتاج إلى مُعِدٍّ غير متناهي القوة و هو العقل.
 السادس، - و هو آخر الطرق^٢ - كون الواجب لذاته لا يصدر عنه إلا واحد و
 ذلك الواحد هو العقل.

و قد جرت عادتهم أن يذكروا^٣ هاهنا أن الجسم لا يجوز أن يكون علة
 لجسم آخر لافتقارهم إلى ذلك في بيان ترتيب الموجودات؛ فقالوا:
 لو جاز أن يكون الجسم علة لجسم آخر، فإما أن يكون أحدهما حاوياً
 للآخر أو يكونا متباينين؛ فإن كان أحدهما حاوياً للآخر، فلا يخلو إما أن يكون
 الحاوي علة للمحوي، أو المحوي علة للحاوي؛ و الأول، محال إذ لو جاز أن
 يكون الحاوي علة للمحوي مع كون نسبة المعلوم إلى العلة هو الإمكان، و نسبة
 العلة إلى المعلوم هو الوجوب، فوجود العلة و وجوبها متقدمان على وجود
 المعلوم و وجوبه^٤ تقدماً ذاتياً، فيكون وجود المعلوم و وجوبه متأخرين عن
 وجود العلة و وجوبها؛ فمع وجوب الحاوي إمكان المحوي، لكون وجوب
 المحوي إنما يكون بعد^٥ وجوب الحاوي و وجوده، فيكون مع وجود الحاوي^٦
 الذي هو العلة إمكان كون المحوي الذي هو المعلوم؛ و قد عرفت أن إمكان
 وجود المعلوم عند قطع النظر عن العلة مقارن لإمكان العدم فيكون لا محالة مع
 تقدير وجود الحاوي إمكان لا كون المحوي المعلوم^٧؛ و يلزم من ذلك أن يقارنه

١. د: - افتتار النفس الناطقة في خروجها من القوة إلى الفعل إلى مخرج هو العقل. الثاني.

٢. ش: د: + و هو. ٣. ش: يذكر.

٤. ش: - أو يكونا متباينين فإن كان أحدهما حاوياً للآخر.

٥. د: م: - و وجوبه. ٦. د: بقدر.

٧. ش: + تقدماً ذاتياً فيكون وجود المعلوم.

٨. د: - عند قطع النظر عن العلة مقارن لإمكان العدم ... لا كون المحوي المعلوم.

إمكان الخلأ و ذلك محال، لأنَّ الخلأ كما عرفت ممتنع الوجود لذاته لا ممكن الوجود^١.

و أورد الشيخ الإلهي^٢ على هذا البرهان و ما يناسبه أنَّ الممكن لذاته قد يعرض له أن يصير واجباً بغيره أو ممتنعاً، بخلاف الممتنع لذاته فإنَّه لا يمكن أن يصير ممكناً بغيره بعد امتناعه في ذاته؛ ففي مسألتنا هذه و إن كان وجود المحوي و عدمه ممكنين لذاته بالنسبة إلى وجود الحاوي و بقاءه^٣، إلا أنَّ وجوده واجبٌ بعلة و عدمه ممتنعٌ بالغير، و ذلك الغير هو امتناع الخلأ لذاته^٤؛ ثم المحوي و إن لم يكن معلولاً للحاوي فإنَّه يمكن عليه^٥ الوجود و العدم لذاته من غير اختصاص بكونه معلولاً للحاوي؛ فلو صحَّ البرهان المذكور لزم أن يكون الخلأ ممكناً مطلقاً و ذلك محال.

ثم إنَّه^٦ يبيِّن من وجه آخر أنَّ الحاوي لا يصحَّ أن يكون علةً للمحوي لأنَّ عليته له موقوفة على تعيين هويته و تعيين الهوية موقوفة على تعيين وضعه و تعيين حيِّزه و هما موقوفان على تعيين^٧ ما تحته؛ فلو كان الحاوي علة للمحوي لزم أن يكون المحوي الذي فرضناه معلولاً للحاوي حاصلاً قبله و ذلك محال؛ فظهر أنَّ الحاوي لا يكون علة للمحوي.

و أمَّا أنَّ المحوي لا يجوز أن يكون علة للحاوي، فلأنَّه لو جاز أن يكون علة لكان المحوي أشرف من الحاوي و أفضل منه، و التالي باطل فالعقد ماثله. و بيان اللزوم أنَّ العلة يجب أن تكون أتمَّ وجوداً و أكمل هويةً من المعلول و هو ظاهر؛ و الحاوي لما كان محيطاً بالمحوي و قاهراً و محرّكاً له، فهو^٨ أعظم منه مقداراً و أكبر صورةً و أشدَّ قوةً، فيكون لا محالة أشرف من المحوي و أكمل؛ و المحوي أخسَّ و أنقص و أضعف و قد سبق أنَّ الأخسَّ

١. التلويحات، ص ٦١ با شرح ابن كمونه؛ الشارع، ص ٤٤٥ با تفصيل شهرزوري.

٢. الشارع، ص ٤٤٥-٤٤٦.

٣. م: - و.

٤. ش: ممتنعاً.

٥. د: + بالنسبة.

٦. د، ش: علة.

٧. د: إنَّ.

٨. ش: تغيير (مر پنج مورد قبلي).

٩. د: و هو.

لا يكون علة للأشرف فالمحوي لا يكون علة للحاوي.

وإذا ظهر أنَّ الحاوي لا يجوز أن يكون علة للمحوي ولا بالعكس، ظهر أنَّه لا يجوز أن يكون شيء من الأجرام الفلكية علة لجرم فلكي أو عنصري، وإذا امتنع أن تكون الأجرام الفلكية مع شرفها وكمالها^١ علة لشيء من الأجسام، امتنع أن تكون الأجرام العنصرية مع خسستها علة لشيء من الأجسام سواء كانت على سبيل الإحاطة أو على سبيل التباين؛ فظهر أنَّ الجسم لا يجوز أن يكون علة لجسم آخر مطلقاً.

وإذا لم يجز أن يكون الجسم علة لجسم آخر امتنع أن يكون علة للنفس والعقل اللذين هما أشرف من الجسم؛ لأنَّه إذا لم يصلح أن يكون علة للأخس فأحرى أن لا يكون علة للأشرف.

وأمَّا الأعراض فيجوز أن تكون الأجسام^٢ تُعدُّ أجساماً أخرى لحصول صور وأعراض تحصل من العقل المفارق الواهب لجميع الصور والأعراض. وأوردوا على البرهان الأول أنَّ الحاوي والعقل الذي هو علة للمحوي، علَّتُهُما عقل واحد - على ما سيأتي بيانه - فهما معاً في الوجود؛ والعقل الذي هو علة للمحوي لَمَّا وجب تقدُّمه عليه وجب أيضاً تقدُّم الحاوي المقارن في الوجود لذلك العقل على المحوي، فإنَّ ما مع المتقدم متقدِّمٌ أيضاً فيكون الحاوي متقدِّماً على المحوي؛ ويلزم من ذلك إمكان الخلأ لذاته وقد مرَّ أنَّه ممتنع لذاته.

وأجابوا عن هذا الإيراد بأنَّ ما مع القبل^٣ بالزمان فهو لا محالة قبلٌ و أمَّا ما مع القبل^٤ بالذات فإنَّه لا يلزم أن يكون قبلاً بالذات؛ ولَمَّا كان تقدُّم العقل على المحوي ليس إلَّا بالعلية، فكما أنَّ ما مع العلة لا يلزم أن يكون علةً فكذلك ما مع القبل بالذات لا يلزم أن يكون قبلاً بالذات.

وأوردوا إشكالاً آخر وذلك أنَّ كل واحد من الحاوي والمحوي لَمَّا كانا

٢. ش: للأجسام.

٤. د: من.

٦. د: العقل.

١. د: وكمالاتها.

٣. د: القبول.

٥. د: العقل.

ممكنين في ذاتيهما وممكن الكون ممكن اللاكون فيمكن خلق مكانيهما ويلزم من ذلك إمكان الخلأ الممتنع الوجود.

و أجابوا عن هذا الإشكال بأنه لا يلزم من فرض عدم الحاوي^١ والمحوي إمكان وجود الخلأ، لأنّ العدم المحض ليس بخلأ بل الخلأ بعد قائم لافي مادة، و إنّما يصح فرضه عند وجود المحيط الحاوي إذا لم يكن في حشوه^٢ شيء، فإذا لم يكن الحاوي والمحوي موجودين فلا يمكن فرض وجود الخلأ أصلاً.

و ممّا يحتاج إليه^٣ في ترتيب الوجود أيضاً، قولهم: إنّ النفس لا يجوز أن تكون علة لجسم ما؛ إذ لو جاز أن تكون علة لكان ذلك إمّا بواسطة جسم آخر أو لا بواسطة، و التالي بقسميه^٤ باطل فكذا المقدم و اللزوم بيّن.

و أمّا بيان بطلان التالي فلأنّ النفس لو كانت علة لوجود الجسم من غير واسطة جسم لكانت مستغنية في فاعليتها عن الجسم، و المستغني في فعله عن الجسم ليس بنفس بل هو عقل؛ فلو جاز إيجادها^٥ للجسم بغير واسطة لزم أن تكون النفس^٦ عقلاً و ذلك محال.

ثمّ لو كانت موجدة^٧ للجسم الجوهرى بغير واسطة لما كانت تنحبس عن التجرد المحض بسبب العلاقة العرضية التي بينها و بين بدنها الخاص؛ فتعلّقها به و انحباسها عن التجرد بالكلية يدلّ على أنّها غير موجدة لشيء من الأجسام. و أمّا أنّه لا يجوز أن تكون النفس موجدة^٨ للجسم بواسطة جسم آخر، فإنّه لو جاز ذلك لزم إمكان وجود الخلأ لأنّ نفس الجسم الحاوي بواسطة جسمها يكون علة للجسم المحوي، و العلة متقدمة على المعلول فيكون الحاوي بالضرورة متقدّماً على المحوي، و يلزم إمكان الخلأ و عرفت استحالتّه.

و للحكماء المشائين طريقة أخرى^٩ في أنّ الجسم لا يجوز أن يكون علة

١. د. أ. م: جوّه.

٢. د. أ. م: إليه.

٣. د. أ. م: ش: اتحادها.

٤. د. أ. م: موجدة.

٥. د. أ. م: موجدة.

٦. د. أ. م: موجدة.

٧. د. أ. م: موجدة.

٨. د. أ. م: موجدة.

٩. د. أ. م: موجدة.

لجسم آخر كيف كان؛ و برهان ذلك أَنَّ الجسم لو جاز أن يكون علة لجسم آخر فإمّا أن تكون فاعليته له بمادته أو بصورته أو بهما جميعاً؛ و التالي بأقسامه باطل فالعقد مثلث و اللزوم ظاهرٌ.

و أمّا بيان بطلان التالي فالقسم الأول منه - و هو عدم جواز أن يكون فاعلاً بالمادة - و ذلك أَنَّ المادة قابلةٌ للصورة فالجهة التي بحسبها تكون قابلة غير الجهة التي تكون بها فاعلة؛ فلو كانت المادة علة لجسمٍ ما، لزم أن يكون في ذاتها جهتان مختلفتان و هما القبول و الفعل؛ فتكون المادة التي فرضناها بسيطة غير بسيطة و ذلك محال.

و لا يقال^١ بأنّ هذا ينتقض بالنفس الناطقة فإنّها على ما عرفت ذات أحدية بسيطة مع كونها تقبل عمّا فوقها من المجردات العلوم^٢ العقلية و تفعل فيما دون ذلك من الأجسام.

لأنّا نقول: إنّ النفس الناطقة ذات بسيطة لا تركيب^٣ فيها و لا اثنيّة لتكون قابلة و فاعلة بحسب ذلك بل إنّما قبلت و فعلت بحسب عوارض تعرض لها من خارج و ليست المادة كذلك.

ثمّ لو كانت المادة فاعلة بسبب عوارض تعرض لها من خارج لوجب أن لاتفعل بذاتها دون مشاركة الصورة؛ فإنّا لا نعني بالصورة إلّا العارض الذي به الفعل.

و ممّا احتجّوا به على أَنَّ المادة لاتفعل إلّا بواسطة الصورة، أَنَّ الفاعل يجب تشخّصه أولاً، ثمّ إنّّه يفعل بعد ذلك ثانياً، و المادة لا يمكن أن توجد مشخّصة^٤ بالفعل إلّا بمقارنة الصورة، فإذا لم تقارنها الصورة لم يجز أن توجد فضلاً عن أن توجد جسماً.

و أمّا بطلان القسم الثاني و هو أن تكون الصورة علة للجسم، فلأنّها لو

١. الخواجات، همان. شرح ابن كمنه. ٢. د. م. العلوية.

٣. ب. لا تركيب / د. لا يتركب.

٤. ش. - أولاً ثمّ إنّّه يفعل بعد ذلك ثانياً و المادة لا يمكن أن توجد مشخّصة.

كانت علة له وحدها وجب أن توجد مستقلة من غير افتقار إلى الحلول في المادة وذلك محال.

وأما بطلان القسم الثالث وهو أن يكون الفاعل للجسم هو مجموع المادة والصورة وحينئذ يجب أن تكون الصورة هي الجاعلة بتوسط المادة، لأن المادة من حيث هي مادة لا يجوز أن تكون فاعلة على ما مر.

ولا يجوز أن يقال: إن الصورة علة للمادة وتكون المادة علة للجسم فيلزم أن تكون الصورة علة العلة وأن تكون المادة فاعلة من حيث هي مادة، وقد مر بطلانه.

وإن قيل: إن الصورة تفعل بتوسط المادة وكان معنى توسطها هو أن تكون الصورة فاعلة^١ وأصلة إلى المعلول ومؤثرة فيه بتوسط المادة وهذا التأثير على هذا الوجه يقتدر إلى علاقة وضعية بين الصورة المؤثرة وبين الشيء الذي فيه الأثر؛ ويلزم أن تكون الصورة بتوسط المادة مؤثرة فيما يلاقيها، أو يجاورها، أو يقابلها، كالنار مثلاً فإنها تؤثر الإحراق بالماسية، والتسخين بالمجاروة، والإضاءة بالمقابلة، حتى لو غُمدت هذه الأسباب الثلاثة فإنها لا تؤثر شيئاً وذلك يستدعي شيئاً ذا وضع يمكن وصفه بالأسباب الثلاثة المذكورة؛ فلو كانت الصورة موجدة للجسم بتوسط المادة وجب أن لا توجد^٢ إلا بمشاركة من الوضع، والجسم المفروض أن الصورة موجدة له بتوسط المادة معدوم لا وضع له من الصورة فيمتنع أن يكون علة للجسم.

فالحق أن الجسم يُعدّ الجسم لقبول صورة أو عرض تفيض عليه من واهب الصور، كما مر من تسخين النار الماء^٣ وإعداده لأن تقاض عليه صورة الهوائية من العقل المفارق.

وبرهان^٤ أن جميع الأغراض من المجردات أن النار والشمس يُعدّان

١. ش: - فيلزم أن تكون الصورة علة العلة ... قد مر بطلانه. وإن قيل.

٢. ن: - و. ٣. م: لا توجد.

٤. د: + ذلك.

ب: للماء.

الجسم بالمقابلة و المجاورة لحصول الحرارة فيه من المبدأ المفارق وأن^١ الحرارة تبقى موجودة فيه بعد زوال الشمس عن المقابلة، و النار عن الملاقة؛ و المجاورة و لو كانت^٢ العلة الموجبة للحرارة لم تبق؛ فإنّ المعلول لا يبقى بعد زوال العلة.

و هاهنا و جهان آخران ذكرهما الشيخ الألهي:

الأول، ما ذكره في حكمة الإشراق أنّ الجسم لو جاز أن يكون علة لجسم آخر^٣ و يجب أن يكون الجسم العالي من الأجسام الفلكية لعلو مكانه و كمال رتبته و^٤ قربه من المبادئ العقلية أشرف من السافل فهو^٥ أولى بالعلية من العكس، لكن قد يكون السافل أشرف من العالي؛ فإنّ الشمس أسفل من المريخ و المشتري و زحل و جميع الثوابت، مع كون الشمس أشرف من جميع الكواكب فإنّها أعظمها حجماً و أشدها نوراً، فالعالي لا يكون علة للسافل.

و أمّا الأجسام السفلية فإنّ تضادها و تغالبها و انقلاب بعضها إلى بعض يقتضي أن لا يكون بعضها علة للبعض^٦ بل الحق أنّ بين الأجسام العلوية تكافؤ من وجوه مختلفة و كذا بين السفلية^٧.

الوجه الثاني، أنّ النفوس الناطقة مع كونها جوهرأ مجردأ عن المادة يمتنع عليها أن تكون موجدة للجسم^٨، فالأولى^٩ أن يمتنع ذلك على الجسم مع كونه أخس من النفس، لتركبه و ظلمته و عدم الحياة.

ثم الجسم لو كان علة للجسم لزم أن يكون هيولى الجسم الذي هو العلة متقدمة على هيولى الجسم الذي هو المعلول و ذلك مستنع، لا ستوائهما و اشتراكهما في الطبيعة النوعية، فليس كون أحدهما علة أولى من الآخر. و لو كان أحدهما علة لكان هيولى المعلول متقدماً على جسمية العلة،

١. ن: أن.

٢. م، د: آخر.

٣. ب، م، د: كانتا.

٤. د: و.

٥. ش: و هو.

٦. د: لبعض.

٧. حكمة الإشراق، صص ١٤٤-١٤٥ با شرح و تفصيل شهرزوري.

٨. د، ب: فبالأولى.

٩. د: لجسم.

فيلزم تقدم المعلول على العلة وذلك بَيِّنُ البطلان.

قالوا: ويجوز أن تكون النفس والجسم علة لعرض؛ فإنَّ النفس بواسطة الجسم يصدر عنها تحريكات وانفعالات وإدراكات مختلفة باعتبار أمور خارجية، كإرادات جازمة وأحوال وشرائط.

و العرض قد يجوز أن يكون علة^١ لعرض، كالمثلث لزواياه؛ فإنَّها من اللوازم الممتنعة الرفع^٢ اللاحقة به لذاته، ولو كانت العلة غيره لأمكنك بالنسبة إليه فأمكن رفعها عنه وذلك محال.

ولما كانت نسبة الزوايا الثلاث إلى المثلث^٣ نسبة الوجوب و رفعها عنه ممتنع فالمثلث هو العلة لزواياه.

وإذا^٤ تقررت هذه المقدمات فلنشرع الآن في كيفية ترتيب الوجود على ما يراه أفاضل^٥ الحكماء فنقول:

قد عرفت أنَّ المصادر الأول عن البارئ جلَّ جلاله^٦ لا يجوز أن يكون أكثر من واحد بسيط وهو العقل الأول، فإن صدر عن كل واحد واحد وهكذا إلى آخر الموجودات من غير أن يوجد عن واحد من المعلولات اثنان أو واحد فيه اثنتية وتركيب خارجي لزم أن لا يكون الجسم موجوداً لتركيبه من الهيمولي والصورة اللتين ليس أحدهما علة للآخر.

و أيضاً لو كان ذلك حقاً لزم أن لا يوجد في الوجود موجودان في مرتبة واحدة وليس كذلك، لأنَّ الطبائع الأربعة التي تركبت منها المواليد الثلاثة لا ترتيب فيها ولا في الأنواع الحاصلة منها، فإنه لا ترتيب^٧ بين الإنسان والفرس ولا بين نوع ونوع من النبات والمعادن ولا بين السواد والبياض والصلو والحامض وغير ذلك، بل تكون الأنواع الحاصلة من هذه الطبائع متساوية في

١. ن: + علة.

٢. د: الثلاث للمثلث.

٣. ش: فإذا.

٤. م، ش: أفضل.

٥. م: + عم نواله/ د: البارئ تعالى.

٦. ن: - ولا في الأنواع الحاصلة منها فإنه لا ترتيب.

رتبة الوجود ومتساوية في القرب من البارئ^١؛ فإنَّ الإنسان لا يتقدم في الوجود على^٢ الفرس ولا نوع الكُرْم على التين.

و كذلك سائر الأنواع لا تقدّم لبعضها على بعض، لامتناع أن يكون أحدهما علة للآخر فلا بد وأن يصدر عن بعض آحاد المعلولات أكثر من واحد و يكون ذلك الواحد الذي يصدر عنه الكثرة لا محالة فيه كثرة؛ فإنَّ الواحد من جميع الوجوه يمتنع أن يكون مصدر الكثرة^٣ على ما مرّ تقريره، فيجب أن يكون الواحد الذي يصدر عنه الكثرة فيه لا محالة كثرة^٤ معنوية، فلا يخلو إمّا أن تكون تلك الكثرة كلها حاصلة له من ذاته أو من علته البسيطة أو يكون البعض من ذاته والبعض من علته.

لا جائز أن يكون كل تلك الكثرة من ذاته وإلّا لم يكن واحداً بسيطاً فلم يكن معلولاً للواحد البسيط، ولا من علته البسيطة أيضاً وإلّا لزم أن يكون الواحد البسيط يصدر عنه أكثر من واحد من غير واسطة وذلك محال؛ فلم يبق إلا أن يكون بعض تلك الكثرة من ذاته والبعض الآخر من علته البسيطة التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه.

و بيان ذلك أنَّ الواحد الحقيقي الذي هو المبدأ الأول يحب أن يكون هوية ما يصدر عنه مغايرة للمبدأ الأول و يكون مفهوم كونه صادراً عن الأول مغايراً^٥ لمفهوم كونه ذا هوية، فيلزم أن يكون هاهنا^٦ أمران معقولان:

أحدهما، الأمر الذي صدر عن المبدأ الأول وهو المسمّى بـ«الوجود»، و الأمر الآخر هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمّى بـ«الماهية»؛ فتلك^٧ الهوية من حيث وجوبها بالأوّل تابعة لذلك الوجود، فإنَّ المبدأ الأوّل لو لم يكن فاعلاً لشيء لم تكن تلك الهوية حاصلة، لكنّ الوجود من حيث العقل يكون تابعا^٨

٢. د: مع.

١. د: + تعالى.

٣. ش، ب: مصدراً لكثرة.

٤. د: م: - فإنَّ الواحد من جميع الوجوه ... الواحد الذي يصدر عنه الكثرة فيه لا محالة كثرة.

٦. م: هنا.

٥. ن، د، ب: مغاير.

٨. د، م: مائتاً.

٧. د، م: و تلك.

للهوية المسماة بـ «الماهية» لأنَّ الوجود صفةٌ للماهية؛ فإذا أضفنا تلك الماهية وحدها إلى ذلك الوجود، وجبَ تعقُّلُ الإمكان، فتعقُّلُ الإمكان لازمٌ للماهية بالنسبة إلى وجودها. فإذا أضفنا تلك الماهية - لا وحدها بل بالنسبة إلى المبدأ الأول - إلى ذلك الوجود، وجبَ تعقُّلُ الوجوب بالغير؛ فتعقُّلُ الوجوب بالغير لازمٌ للماهية بالنسبة إلى وجودها لكنَّ^١ بالنظر إلى المبدأ الأول؛ ولأجل ذلك يجوز أن يتَّصف كلُّ واحد من الماهية و الوجود بالإمكان تارةً وبالوجوب أخرى.

ثمَّ ذلك الوجود الصادر عن الأول تعالى إذا اعتبرناه وحده قائماً بذاته، كان عاقلاً لذاته، وإذا^٢ اعتبرناه بالنسبة إلى الأول، كان عاقلاً للأول.

ثم هذه الاعتبارات الكثيرة في المعلول الواحد، بعضُها للمعلول من ذاته و هي الهوية و الإمكان و الوجود و تعقُّله لذاته، إلَّا أنَّ الهوية و الإمكان هما^٣ له من حيث إنَّه بالقوة، و الوجود و تعقُّله لذاته هما^٤ له من حيث إنَّه بالفعل؛ وأمَّا البعض الذي للمعلول من علته فهو وجوبه بتلك العلة و تعقُّله لها.

و هذه الكثرة المعنوية و إن كانت موجودة في المعلول لازمةً له، فهو في الخارج بسيط واحد هو العقل؛ و يكون اسم العقل^٥ متناولاً لهذه الاعتبارات المذكورة تَضَمُّناً و التزاماً.

فمجموع الاعتبارات التي للعقل ثمانية^٦: الماهية، و الوجود، و الإمكان، و الوجوب، أربعة أمور؛ و تعقُّلُ الأمور الأربعة أربعة أخرى؛ فالوجود، يكون في أوَّل المراتب.

و الهوية اللازمة لذلك الوجود في ثاني المراتب، باعتبار مغايرته للأول؛ و كذلك التعقُّل للذات باعتبار تجرُّدها عن المواد؛ ثم التعقُّل للمبدأ اللازم له المستفاد من الأول.

١. د، م: - لكن.

٢. م: مما.

٣. د، م: - اسم العقل.

٤. هـ: فإذا.

٥. م: مما.

٦. د، هـ، م: + و هي.

وأما الإمكان الذي له من ذاته، والوجوب الذي له من الغير، فهما في ثالث المراتب باعتبار تأخر الهوية عن^١ الوجود.

وأما باعتبار تقدم الهوية على الوجود^٢ يكون الإمكان والوجوب في ثانية المراتب مع الوجود؛ ويكون تعقل الإمكان والوجوب في ثالثة المراتب.

ثم إن الهوية والإمكان يتشاركان في كونهما حالةً للمعلول في ذاته من حيث إنه بالقوة.

والوجود والتعقل للذات، فهما يتشاركان في كونهما حالةً في ذات المعلول من حيث إنه بالفعل.

وأما الوجوب^٣ والتعقل للمبدأ، فهما يتشاركان في أنهما حالة تستفاد من المبدأ.

وهذه الأحوال الثلاثة يعبرون عنها بالتثليث الحاصلة في العقل الأول. وتشترك الحالة الأولى والثانية في أنهما حالة في ذات المعلول. وأما الحالة الثالثة، فهما له بالقياس إلى مبدئه الأول وهي الحالة^٤ التي يعبر عنهما بالتثنية^٥.

والعقل وإن كانت فيه هذه الكثرة الذهنية، فهو في الخارج بسيط؛ ولهذا قال الشيخ: «ولأنه^٦ معلول فلا مانع عن أن يتقوّم بمختلفات»، يعني^٧ أنه يتقوّم بالمختلفات الكثيرة في الذهن لا في الخارج، كما يتقوّم السواد في الذهن من لونية هي الجنس، وجامعية البصر هي الفصل. والسواد في الأعيان شيء واحد لا تركيب فيه في الخارج.

واعلم أن هذه الكثرة المعنوية الموجودة في العقل هي التي يحصل منها وجود الكثرة؛ لكن يجب أن يحصل بالجهة والاعتبار الأشرف - وهو تعقل

١. ش: على. ٢. ش: - وأما باعتبار تقدم الهوية على الوجود.

٣. د: - والتعقل للذات فهما يتشاركان في كونهما ... من حيث إنه بالفعل. وأما الوجوب.

٤. د: الأولى والثانية في أنهما حالة ... الثالثة فهما له بالقياس إلى مبدئه الأول وهي الحالة.

٥. ب: بالنسبة. ٦. د، ش، م: فلأنه.

٧. د: بمعنى.

وجوبه بالأول - معلولٌ أشرف و هو العقل، وبالاختبار الأخس - وهو تعقله لذاته وإمكانه^١ - أخس و هو النفس الفلكية و جرمه؛ فإنه إذا استند معلولان أحدهما أشرف من الآخر، فإنه يجب استناد المعلول الأشرف إلى العلة الأشرف، والمعلول الأخس إلى العلة الأخس - كما مرّ تقريره من قاعدة الإمكان^٢ الأشرف والأخس - فيجب أن يكون الاعتبار الذي للمعلول من ذاته - وهو بالقوة، و من أخس الجهات كالإمكان و تعقله - علةٌ لأخس المعلولين الذي هو جرم الفلك الذي هو هبولى لصورته^٣ النوعية؛ وأن يكون الأمر الذي هو بالفعل و هو تعقل الوجود و الذات علةٌ لما هو بالفعل و هو النفس الفلكية التي يسمونها صورة نوعية؛ وأن يكون الوجوب بالغير و تعقله له و هو أشرف الجهات علةٌ لأشرف المعلولات و هو العقل، كما مرّ تقريره.

و قال الظاهريون من المشائين: إنَّ العقل الأول و هو الصادر عن الباري جل جلاله لما كانت فيه الجهات الثلاثة المذكورة، فيكون الوجوب بالأول^٤ تعالى، و تعقله له علةٌ لعقل ثانٍ، وإمكانه في نفسه و تعقله له علةٌ لجرم الفلك الأقصى، و تعقله لوجوده و ذاته علةٌ لوجود نفس ذلك الفلك.

ثم العقل الثاني، فيه الجهات الثلاثة^٥ أيضاً، فيكون الجهة الأشرف فيه علةٌ لعقل ثالث، والأخس علةٌ لكرة الثوابت، والأوسط علةٌ لنفسه؛ والعقل الثالث جهة الأشرف علةٌ لعقل رابع، والأخس علةٌ لكرة زحل، والأوسط علةٌ لنفسه؛ وهكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى فلك القمر الذي هو آخر الأجسام الفلكية.

ثم عقل فلك القمر - و هو العقل العاشر - يحصل منه باعتبار تعقل إمكانه لنفسه هبولى العالم العنصري المشتركة بين جميع العناصر الأربعة و يحصل

١. د: فإمكانه.

٢. د: الأشرف إلى العلة الأشرف. و المعلول الأخس ... كما مرّ تقريره من قاعدة الإمكان.

٣. ش: م: بصورته. ٤. د، م: - نوعية.

٥. د: الأول.

٦. ش: - المذكورة فيكون الوجوب بالأول تعالى و تعقله ... العقل الثاني فيه الجهات الثلاثة.

منه^١ باعتبار تعقل ماهيته صور العناصر؛ ويحصل منه أيضاً باعتبار وجوب الوجود بمبدئه^٢ نفوسنا الناطقة؛ وإنما يكون ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة وحركاتها المتغيرة؛ فإنك^٣ قد علمت أن الأمر الثابت لا يكون علّة لأمر متغير أو حادث إلا بواسطة أمر متغير.

ولما كانت الأجسام العنصرية يشترك كلها في هيولى واحدة وتباين بالصور النوعية المختلفة، وكان كل واحد من الهيولى المشتركة والصور المختلفة قابلاً للتغير^٤ والحركة في نفسه، وجب أن تكون العلّة للمادة المشتركة أمراً مشتركاً^٥ في الأجرام الفلكية؛ وأن تكون العلّة للصور المختلفة أمراً مختلفاً^٦ فيها؛ لكن الأمر المشترك بين الأفلاك كونها طبيعة خامسة مقتضية للحركة المستديرة الدائمة؛ فناسب أن يكون هذا الأمر المشترك علّة لوجود أمر مشترك وهي المادة. والأمر الذي يفترق به^٧ الأفلاك هو اختلافها في الحركات الدورية؛ فناسب أن يكون ذلك علّة لصورها النوعية المختلفة؛ الاشتراكات بإزاء الاشتراكات، والافتراقات بإزاء الافتراقات؛ ويكون العقل هو الذي يفيض منه المادة بمعاونة الحركات الفلكية الدورية.

و يكون في تلك المادة رسم صور العالم السفلي باعتبار الانفعال الذي فيها؛ كما أن في العقل الفعّال رسم تلك الصور باعتبار الفعل^٨ الذي فيه. فأصل وجود المادة إنّما هو من العقل الفعّال؛ وكونها بحيث تقبل الحركة والتغير من الأجرام الفلكية؛ وتخصّصها بصورة معينة دون غيرها من الصور الأخرى لا يكون حاصلاً لها ذلك من العقل الثابت الغير المتغير فيجب أن يكون ذلك لها من أمر متغير؛ وليس ذلك إلا من الأجرام الفلكية، فإنّ المواد بسبب اختلاف نسبها إلى تلك الأجرام الشريفة يحصل لها استعدادات مختلفة تقبل بها

١. ش: - باعتبار تعقل إمكانه لنفسه هيولى ... جميع العناصر الأربعة ويحصل منه.

٢. ن: بمبدئية؛ د: م: لمبدأه.

٣. د: م: وإنيك.

٤. ن: د: ش: أمر مشترك.

٥. د: فيه.

٦. ن: د: ش: أمر مختلف.

٧. د: ش: م: العقل.

من العقل المفارق صوراً وأعراضاً مختلفة.

وربما يكون الاستعداد الحاصل لبعض المواد من بعض الأجرام العنصرية، كالنار المُعدّة للماء بالتسخين الشديد لصيرورته هواء، فيفيض الجوهر العقلي على مادة الماء صورةً الهوائية عند كمال الاستعداد.

ولما كانت المواد العنصرية لها استعدادان: أحدهما عامّ وهو الذي يكون^١ نسبة جميع الصور إليها واحدة و ثانيهما، هو الاستعداد الخاص الذي يترجّح نسبته^٢ لقبول إحدى الصور دون غيرها، فتفتقر المادة في حصول الصورة المخصوصة^٣ إلى حصول هذا الاستعداد الخاص بعد العام؛ فإنّ مادة الهواء مستعدة لقبول صورة النارية والمائية على السواء؛ إلّا أنّ غلبة الحرارة عليها ممّا يجعلها أولى لقبول صورة النارية من المفارق، كما أنّها عند غلبة البرد عليها تصير أولى لقبول صورة المائية عند حصول الاستعداد بسبب البرودة؛ فتخلع المادة حينئذ الصورة الهوائية وتلبس الصورة المائية.

فإذا وجدت المادة المشتركة الذي للأجسام السفلية من المفارق، ووجد منه أيضاً صورها المختلفة وأعراضها بسبب معاونات^٤ الأجرام الفلكية، ثم وجود العناصر الأربعة، ثم إنّها بسبب تأثير الأجرام العلوية فيها تمتزج امتزاجات كثيرة مختلفة ويحصل من ذلك الامتزاج الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان كل^٥ ذلك من واهب الصور؛ فالأجرام^٦ السماوية بسبب الحركات الدورية المختلفة والاتصالات المتنوعة من المقابلة والمقارنة والتثليث والتسديس والتربيع وغير ذلك من الانفراج^٧ الذي يختلف به مطارح شعاعاتها، لاتزال مفيدة للاستعدادات المتنوعة في هذه الأجسام التي تليها. والعقل المفارق^٨ بسبب ذلك لايزال يفيض منه الصور والنفوس والأعراض^٩

١. د: - يكون.

٢. ش، م: بسببه.

٣. ب: + منه.

٤. م: مشاركات / د: المعاونات.

٥. د: وكل.

٦. د، م: والأجرام.

٧. د: الامتزاج.

٨. م: - المفارق.

٩. د: - المتنوعة في هذه الأجسام التي تليها ... يفيض منه الصور والنفوس والأعراض.

على كل قابل مستعد؛ فيدوم بذلك وجود هذا العالم و يستمرّ تجدد^١ الحوادث إلى غير النهاية.

فالأخير فائض من المبدأ الأول بواسطة العقل الأول و المبادئ العقلية على جميع الموجودات من غير بخل بإفادة الخيرات و إفاضة^٢ الكمالات.

و عدم حصول بعض الكمالات لبعض الموجودات إنّما هو لقصوره عن قبول ذلك الكمال لا ليُخَلَّ في المبادئ الفياضة بالطبع، كإفاضة نور الشمس بالطبع على كل قابل مستعدّ من الأجسام الهوائية و المائية و الأرضية و غير ذلك؛ فالفيض على هذه الأجسام و إن كان متساوياً إلا أنّ قبولها لنورها مختلف بحسب اختلاف استعداداتها؛ فإنّ قبول الأرض أكثر من قبول الهواء و ينعكس الشعاع من الماء و المرآة أكثر ممّا ينعكس من الأرض؛ فاختلاف القبول للشعاع لم يكن من الشمس، فإنّها فياضة^٢ بالطبع بل لاختلاف استعداد المواد؛ فكذلك يكون الحال في إفاضة الأشعة العقلية و الكمالات الجسمية من العقول المفارقة. فالفيض من المبادئ العقلية إنّما يحصل لتغيّر القوابل و استعدادها لا لتغيّرها في ذاتها؛ و إلاّ لو جاز عليها التغير لكان ذلك بسبب تغيّر علّتها الفاعلة و تغير العلة الفاعلة لتغير ما فوقها من العلل؛ وهكذا يذهب التغير في الارتقاء حتى ينتهي التغير إلى واجب الوجود لذاته، و ذلك محال.

[دقيقة]

و هاهنا دقيقة و هي أنّنا بيّنا فيما سلف أنّ الصور النوعية التي حكم المشاؤون بجوهريتها أعراض، فلا يكون الجسم جوهرًا محضًا، فيجوز أن يكون النفس و الجسم علّة لعرض على ما عرفته، و حينئذ فلا يكون قولهم: «إنّ الصور النوعية صادرة عن العقل المفارق يقينياً»، لجواز أن تكون صادرة عن النفوس الفلكية أجرامها أو غير ذلك.

٢. د: م: بإفاضة ... و إفادة.

١. ش: د: + هـ.

٢. د: فائضة.

و أمّا النفوس الناطقة و الجسم بمعنى الهوى المشتركة بين العناصر الأربعة، فلا يجوز صدورهما إلا من العقل المفارق^١ لكن بمعاونة الأجرام العلوية، على ما مرّ تقريره.

فلن قلّ^٢: إذا جوّزتم صدور الحوادث و الأمور المتغيرة عن العقول الثابتة الدائمة بواسطة الاستعدادات المختلفة و معاونة الحركات الفلكية، فلمّا جوّزتم صدورهما عن الواجب لذاته عند حصول الاستعدادات المختلفة للمواد بسبب الحركات السماوية^٣، و لا يلزم من التغيرات الواقعة في هذا العالم تغيّر الواجب لذاته، كما لم يلزم تغيّر العقول على تقدير أن يكون جميع هذا العالم حاصلة من العقول.

قلت: الجواب عن هذا من وجهين:

الأول، إنّه لو جاز أن تكون الحوادث و التغيرات الحاصلة في مواد هذا العالم صادرة^٤ عن الواجب لذاته^٥، فإمّا أن تكون حاصلة قبل وجود العقول و الأفلاك و ترتيبها، أو بعد ذلك.

و الأول، باطل؛ إذ قبل وجود العالم العقلي و الفلكي لا إمكان لفرض حركة و استعداد مادة، لأنّ الاستعدادات إنّما هي حاصلة من الحركات الفلكية، و الأفلاك إنّما تحصل من العقول، و حركاتها إنّما هو^٦ لتشبهها^٧ بها، فلا يمكن أن تكون الحركات و الاستعدادات الحاصلة بسبب العقول و الأفلاك متقدمة عليهما.

و الثاني أيضاً^٨ باطل، و هو أنّ الحوادث و التغيرات صادرة عنه بعد حصول العقول و الأفلاك و ترتيبها؛ لأنّه لو جاز ذلك لكان فعله تعالى ينقسم إلى ما يكون في المادة من الحوادث و إلى ما لا يكون في المادة و هو المعلول الأول

١. د: - يقينياً لجواز أن تكون صادرة عن النفوس ... صدورهما إلا من العقل المفارق

٢. اثلويحات، ص ٦٤ يا شرح ابن كونه و تفصيل شهرزورى.

٣. شرح ابن كونه: السماوية. ٤. ش: صادر.

٥. د: لذاته. ٦. د: يحصل.

٧. ن: أشبهها. ٨. ن، ش: - أيضاً.

الذي برهنّا أنّه أولّ صادرٍ منه، فيلزم أن يكون مستكثراً في ذاته و عرفت استحالتها^١.

الجواب الثاني، لو جاز صدور الحوادث عن الواجب لذاته بلا واسطة، مع أنّ بعض العقول يصدر عنه عقلٌ و نفسٌ و جرمٌ سماوي، لزم أن يكون ذلك العقل المعلول لعقل^٢ آخر أشرف من الحوادث الحاصلة من الواجب في المواد العنصرية، فيكون معلول معلوله - أعني العقول و النفوس و الأجرام الفلكية - أشرف من معلوله أعني الحوادث الحاصلة في المواد، و ذلك ظاهر البطلان ممّا عرفته من قاعدة الإمكان الأشرف و الأخسّ. فيجب أن يكون المعلول^٣ الصادر عن الواجب لذاته واحداً أزلياً و إلّا لزم تغييره تعالى، لأنّه إذا صدر عنه الأمور الكثيرة^٤ و جب تغييره^٥؛ إذ التغيير إنّما يكون لتغيير الفاعل فقط؛ فلا يمكن أن يصدر عنه الحوادث المادية و المتغيرات^٦ الزمانية لكثرتها؛ و لكون أنّ لها ابتداء زمانياً فلا تصلح أن تكون^٧ معلولة^٨ للواجب تعالى من غير واسطة، لما عرفت أنّ معلوله لا يمكن أن يكون إلّا واحداً أزلياً.

و لا يقال: إنّ العقل^٩ لما لزم من تعقّله لإمكان نفسه جرمٌ فلكي أو عنصري، و جب أن يكون كل ممكن يعقلُ إمكانه أن يصدر عنه شيء؛ فإنّ الحكماء لم يقولوا^{١٠} بأنّ تعقلُ الإمكان كيف كان يحصل منه شيء؛ بل يقولون: إنّ العقل لخصوصية^{١١} ذاته بحسب اعتبار تعقّله لإمكانه يصدر عنه جرمُ الفلك؛ و إذا فعل شيء لخصوصية ذاته بتوسط أمر آخر شيئاً، لا يلزم أن يشاركه في

١. ان اينجا تا عبارات ٥ و قد تحرك أمثال هذه النفس أجساماً در ص ٥٥٧ از نسخه م افتاده است.

٢. ن: العقل.

٣. ش: - لعقل آخر أشرف من الحوادث الحاصلة ... و الأخسّ فيجب أن يكون المعلول.

٤. ش: د: + المتغيرة.

٥. ش: - و جب تغييره.

٦. ش: المتغيرات.

٧. ان اينجا تا عبارات: «و أخرى نوعية ثم الفلك الذي فيه الكواكب الثابتة» در ص ٤١٦ از نسخه ب افتاده است.

٨. ن: معلوله.

٩. ش: للعقل.

١٠. د: لما لم يقولوا.

١١. ش: بخصوصية.

ذلك ما ليس له تلك الخصوصية؛ فلا يلزم أن تكون النفس تفعل بتوسط تعقل إمكانها شيئاً، لأنَّ تعقل الإمكان ليس بعلة تامة في صدور الفعل بل هو شرط في ذلك؛ فيكون جزء العلة التامة ويكون المجموع من العقل وتعقله لإمكانه^١ غير المجموع من النفس وتعقلها لإمكانها. وتعقل الإمكان الذي هو جزء كل واحد من المجموعين وإن كان أحدهما مساوياً للآخر من حيث كونه تعقلاً للإمكان، فلا يكون أحد المجموعين مساوياً للمجموع الآخر؛ وحينئذ لا يلزم أن يكون معلول أحد المجموعين معلولاً^٢ للمجموع^٣ الآخر.

و تعقل الإمكان لما كان أمراً زائداً على نفس الممكن في الذهن، وكان الوجود الذهني ليس بعدم صرف، جاز أن يصدر عنه بحسب هذا الاعتبار شيء^٤، والهيولى لا تكون حادثة لأنها لا قابل لها، ولا شيء من الحادث لا قابل^٥ له، ينتج من الثاني أن الهيولى غير حادثة^٦.

أما بيان الصغرى وهو أنه لو كان لها قابل لزم أن يكون للهيولى هيولى إلى غير النهاية وذلك محال؛ والكبرى بيّنة، فإنَّ الحادث لا بد^٧ من استعداد قابل فإنَّك قد عرفت أنَّ الفاعل إذا لم يتغير فلا بد في وجود الحادث من تغيير القابل، فإذا لم يكن للهيولى قابل^٨ فلا يمكن أن تحصل حادثة حدوثاً زمانياً، وإنَّ كانت هي وسائر الممكنات حادثة بالحادث الذاتي الذي عرفته.

وزعم المشاؤون أنَّ العقل الأخير وهو العاشر عندهم يصدر عنه صور العناصر والمواليد الثلاثة التي هي المعادن والنبات والحيوان حتى ينتهي الوجود في الترتيب إلى النفس الناطقة، وهي التي يقف عندها ترتيب الوجود العقلي؛ فهي أدون مراتب الموجودات المجردة لافتقارها إلى الاستكمال بالآلات البدنية.

١. د: لإمكان. ٢. ش: عن.

٣. د: أحد المجموعين معلولاً / ش: معلول.

٤. د: المجموع. ٥. د: الحادث يكون قابلاً.

٦. الثلوثات، ص ٦٦ با شرح ابن كونه وتفصيل شهرزورى.

٧. د: لا بد. ٨. د: قابلاً.

٩. ش: فإن.

[مراتب بدء الوجود الأربعة]^١

فالوجود يبتدئ من الأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى الأخس فالأخس^٢
وهي مراتب البدء^٣ وهي أربعة مراتب:

فالأول منها، مرتبة العقول المجردة من العقل الأول إلى العقل الأخير.
و المرتبة الثانية، مرتبة النفوس الناطقة الفلكية من نفس الفلك الأعلى إلى
نفس الفلك الأدنى مع كواكبها.
و المرتبة الثالثة^٤، مرتبة الصور النوعية من صورة الفلك الأعلى إلى
صورة أدنى^٥ العناصر.

و المرتبة الرابعة، مرتبة الهوليات من هولي الفلك الأعلى إلى الهولي
المشتركة التي للعناصر الأربعة.

[مراتب عود الوجود الخمسة]^٦

و أمّا مراتب العود فإنّها خمسة مراتب:
المرتبة الأولى، مرتبة الأجسام البسيطة النوعية من أقصى الفلك الأعلى
إلى آخر العناصر التي هي الأرض^٧.
المرتبة الثانية، مرتبة صور المركبات الثلاثة الحادثة^٨ بعد التركيب،
كصور المعادن و النبات و الحيوان.

و المرتبة الثالثة، مرتبة النفوس النباتية.
و المرتبة الرابعة، مرتبة النفوس الحيوانية.
و المرتبة الخامسة^٩، مرتبة النفوس الناطقة البشرية.
و قد عرفت في العلم الطبيعي أنّ لها أربع مراتب: فأدناها هو العقل

١. هـ.ن. ٢. هـ.ن. والأخس.

٣. ن. البدئ.

٤. هـ.ن. - مرتبة النفوس الناطقة الفلكية ... نفس الفلك الأدنى مع كواكبها. و المرتبة الثالثة.

٥. د. أدنى.

٦. هـ.ن.

٧. هـ.ن. للأرض.

٨. د. - الحادثة.

٩. د. - الخامسة.

الهيولاني، وأوسطها هو العقل بالملكة، ثم العقل بالفعل، وأعلى المراتب هو مرتبة العقل المستفاد، ثم النفس القدسية؛ وهما نهايتا مراتب النفس الناطقة في العود.

فمراتب البدء وأشرفها ما قربت من المبدأ الأول، ثم يليها على الترتيب النازل حتى ينتهي إلى آخر المراتب وهي أخسها؛ ومراتب العود بالعكس فإنها تبدئ من أخسها حتى تنتهي إلى أشرفها وهي العقل المستفاد والنفس القدسية.

ومما يليق بهذه القاعدة أنَّ النفس الناطقة الإنسانية لها جهتان: إحداها وجوب بالعلة، وثانيهما إمكان من ذاتها؛ وبسبب ذلك حصل لها وجه إلى عالم القدس باعتبار وجوبها بالعلة، ووجه إلى العالم الحسي باعتبار إمكانها.

ثم قال المشاؤون: إنَّ العقول والأفلاك^٢ كانت حاصلة من اختلاف الجهات العقلية الموجودة في العقل على ما ذكرنا أنَّه يحصل عن العقل عقلٌ وفلكٌ ونفسه؛ ولا يلزم من وجود الجهات في كل عقل أن يحصل عنها عقلٌ وفلكٌ ونفسه وإلا لزم عدم تنامي العقول والأفلاك وعرفت استحالة ذلك^٣.

ثم إنَّ العقول إمَّا مختلفة بالنوع - على ما هو المشهور - أو بالكمال والنقص - على ما هو الحق - وعلى كليّ التقديرين فلا يلزم أن يحصل عن كل عقل بسبب الجهات المذكورة شيء، فإنَّ لبعضها خصوصية بحسب نوعه، أو شدة نوريته، يجب أن يصدر عنه باعتبار تلك الجهات عقلٌ وفلكٌ ونفسه؛ وبعضها له خصوصية بحسب نوعه، أو ضعف نوريته^٤ يمتنع أن يصدر عنه باعتبار الجهات عقلٌ وفلكٌ ونفسه.

وحينئذ لا يلزم من صحة قولنا: «إنَّ كل اختلاف فهو عن اختلاف» أن يكون عن كل^٥ اختلاف اختلاف، فإنَّ الموجبة لا يجب أن تنعكس كنفسها^٦ كلية

٢. نسخها: + إمَّا.

٣. ن: كلا.

٤. - يجب أن يصدر عنه باعتبار تلك ... له خصوصية بحسب نوعه أو ضعف نوريته.

٥. ن: كنفسه.

١. د: + التي.

٢. ن: وذلك.

٦. د: - كل.

بل^١ عكسها موجبةً جزئية.

[في كلام المشائين في ترتيب الموجودات أحكام لا يمكن الجزم بصحتها]
هذا^٢ خلاصة ما ذكره المشاؤون في ترتيب الموجودات. وفيه عدة أحكام لا يمكن الجزم بصحتها ممّا ذكروه:

منها، أنّه لا يمكن الجزم بأنّ العقل الأول الصادر عن العلة الأولى صدر عنه الفلك الأقصى.

و منها، أنّه ليس في كلامهم ما يدل على أنّ العقول متوالية في الترتيب بحسب توالي الأفلاك؛ ولا أنّ الأجرام الفلكية هي الأفلاك التسعة فقط.

و منها، أنّ الجزم غير حاصل بأنّ الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصل منها الموجودات العقلية والجسمية دون غيرها؛ ولا أنّ العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الأفلاك والكواكب؛ ولا أنّ النفس المتعلقة بكل فلك كلي واحدة.

و منها، أنّ الجزم لا يحصل لنا ممّا ذكروه أنّ فلك الثوابت بما فيه من الكواكب التي لا تحصى، حصلت من العقل الثاني، وكذلك فلك زحل من العقل الثالث، وفلك المشتري من العقل الرابع، وهكذا على الترتيب، إلى أن يكون العقل العاشر هو العلة لعالم الكون والفساد بما فيه من الصور والنفوس النباتية والحيوانية.

و أظهر أنّ الأوائل من الحكماء - رضي الله عنهم - لم يحكموا بهذه الأحكام في ترتيب الوجود على سبيل الجزم اليقيني؟ وكيف يحكمون بذلك من غير استناد إلى حجة برهانية؟ بل الحق أنّهم لمّا صعب عليهم تفصيل هذا لغموضه ودقته لأنّهم هم المنشؤون لهذه العلوم، والمنشؤون للعلوم يتعدّر عليهم التفاصيل، فلا جرم طرّقوا لمن يأتي بعدهم وسهّلوا عليهم هذا الباب.

[أنموذج في كيفية صدور الكثرة عن الواحد و كيفية ترتيب الوجود]

نذكر أنموذجاً ومثالاً في كيفية صدور الكثرة عن الواحد و كيفية ترتيب الوجود؛ فيتيسر بفهم هذا الأنموذج على الأذكياء تفصيلُ هذا الباب بحسب الطاقة البشرية؛ والذي يجزم به العقل في هذا الباب أنَّ العقول المجردة يجب أن يستمر^١ نزولها إلى آخر مراتبها؛ وأنَّ العقول التي يصدر عنها الأفلاك لا بد وأن يستمر نزولها^٢ بحسب استمرار نزول الأفلاك وأن لا ينقص^٣ عدد الأفلاك عن عدد العقول؛ وأنَّ العقل باعتبار واحد و جهة واحدة يمتنع أن يصدر عنه شيان فصاعداً؛ وما عدا ذلك من^٤ الأحكام فلا يقام على أكثرها برهان.

ثم الجهات الثلاثة التي هي تعقلُ الماهية، و تعقلُ الوجوب، و الإمكان؛ إذا جعلنا تعقلُ الوجوب علّةً لعقلٍ يبقى في العقل جهتانِ هما تعقلُ الماهية و الإمكان، فكيف يصحّ أن يكونا علّةً لجِرم الفلك و نفسه مع كون الجرم له هيولى و صورة جزء منه^٥ و أخرى نوعية؟

ثم الفلك الذي فيه الكواكب الثابتة التي لا تحصى كثرة^٦ و النفوس المتعلقة بها، كيف يصحّ أن تكون الجهات الثلاثة المذكورة علّةً لهذه الكثرة التي لا تحصى؟ لأنَّ الكواكب الثابتة إن كانت مختلفة بالنوع فيجب أن لا تكون^٧ حاصلةً بمجرد اعتبار الجهتين المذكورتين، بل تحتاج في وجودها إلى جهات لا تحصى كثرة؛ وإن كانت تلك الكواكب^٨ متفقة بالحقيقة و النوع فتفتقر لا محالة إلى مميزات^٩ و مخصّصات كثيرة من الأوضاع و الأحياء و غير ذلك من الأعراض؛ و تفتقر هذه المخصّصات و المميّزات المختلفة إلى جهات كثيرة مختلفة عقلية لا تحصى؛ و لعدم دخولها تحت تأثير الحركات الحادثة الفلكية

١. د: + لها.

٢. د: بزوالها.

٣. ن: أن لا ينقص / د: الا لا ينقص.

٤. د: + الأفلاك.

٥. از عبارت: «أن تكون معلولة للواجب تعالى من غير واسطة» در ص ٣٢٧ تا اینجا از نسخه ب

افماده است.

٦. د: كثرتها.

٧. د: أن تكون.

٨. د: الكوكب.

٩. د: - مميزات.

لايجوز أن تكون تلك العوارض و المخصّصات المختلفة لاحقةً بسبب تلك الحركات الحادثة؛ فيبطل أن تكون الجهات الثلاثة علة لتلك الكثرة.

ثم قد عرفت أنّ جميع الأجرام الفلكية بسيطةً فلها طبيعة واحدة، فتخصّص كلّ كوكب بموضوع معيّن لايجوز أن يكون من لوازم ماهيته لاستواء^٢ نسبته إلى جميع المواضع التي للفلك؛ فيفتقر التخصّص^٣ لا محالة إلى مخصّص يخصّصه بالموضع المعيّن و الوضع المعيّن دون غيرهما؛ ثم كل كرة من كرات السيارات^٤ السبعة تشتمل على عدة كرات بعضها محيط بالأرض كالممثلات و الحوامل و بعضها غير محيط كالتداوير و في كل حامل كوكب.

و لكل كرة من تلك الكرات و الكواكب طبيعةً مغايرة لطبيعة باقي الكرات و الكواكب، و حركةً مخالفة لحركتها؛ و لكل واحد من الكرات مادة و صورة و شكل و مقدار و نفس ناطقة؛ و هذه الكثرة لاتفي بها الجهات الثلاثة المذكورة. و الحق أنّ كل فلك و كل كوكب بل كل نوع من الأنواع يفتقر في وجوده إلى علة عقلية، منها وجوده؛ و تلك العلل العقلية و الذوات النورانية الموجودة في عالم العقل ألوف ألوف، ليس في طاقة البشر حصرها و عدّها، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^٥.

[ترتيب الوجود و كيفية حصول الكثرة عند الشيخ الإلهي]

و قد ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراف طريقةً في ترتيب الوجود و كيفية حصول الكثرة عن الواحد الحق و هي أمثل و أجود من طريقة المشائين فقال: إنّ العقول المجردة كثيرة جداً و لا بدّ لها من ترتيب؛ فإذا كان الصادر عن الواجب لذاته لا محالة عقلاً واحداً^٦ هو أقرب الموجودات إليه؛ ثم إنّ يحصل من

١. د: - العوارض و المخصّصات المختلفة لاحقةً بسبب تلك.

٢. د، ب: التفصيل.

٣. سورة المدثر: آية ٣١؛ نسخها: لا يعلم.

٤. ش: الاستواء.

٥. ش: السيارة.

٦. ن، ش: عقل واحد.

هذا العقل الأول ثانٍ و من الثاني ثالثٌ و من الثالث رابعٌ و من الرابع خامسٌ، و هكذا تذهب الأنوار العقلية في النزول إلى أن يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير من العقول.

ثم إنَّ هذه الأنوار العقلية^١ الحاصلة من النور الأول بتوسط العقل الأول و^٢ بتوسط^٣ بعضها بعضاً^٤ على الوجه المذكور ليس بينها و بين النور الأول الواجبي حجاب، إذ الحجاب إنما هو من لوازم المادة و توابعها؛ فهي تشاهد النور الأول و يقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على بعض؛ فكل^٥ نور عقلي عالٍ في المرتبة يشرق على كلِّ ما تحته في المرتبة؛ و كل نور سافل في المرتبة، يقبل الشعاع النوري من نور الأنوار بتوسط كل واحد معاً^٦ فوقه^٧ في المرتبة، حتى أنَّ النور العقلي الثاني يقبل من^٨ النور الفاضل من الباري تعالى مرتين: مرةً بغير واسطة، و مرةً أخرى بتوسط النور الأقرب العقلي.

و أمَّا النور العقلي الثالث، فإنَّه يقبل من النور الفاضل منه تعالى أربع مرات: ما يقبله منه تعالى بغير واسطة، و ما يقبله منه بتوسط العقل الأول، و ما ينعكس عليه من مرتبي الثاني.

و أمَّا النور العقلي الرابع، فإنَّه يقبل من النور الفاضل ثمان مرات: أربع مراتٍ ما حصل للنور^٩ الثالث من انعكاس ما فوقه، و مرتبة الثاني، و مرةً من النور^{١٠} الأقرب العقلي، و مرةً أخرى من النور الأول الواجبي.

و أمَّا النور العقلي الخامس، فينعكس النور الفاضل عليه ممَّا فوقه ستة عشر مرة: ثمان مراتٍ ممَّا انعكس من النور العقلي الرابع، و أربع^{١١} مراتٍ ممَّا

١. د: - في النزول إلى أن يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير من العقول. ثم إنَّ هذه الأنوار العقلية.

٢. د: - بتوسط.

٣. د: و هو.

٤. د: - بعضاً.

٥. د: - بعضاً.

٦. د: منها.

٧. د: - أمراً آخر شيئاً لا يلزم أن يشاركه في ذلك ما ليس تلك الخصوصية فلا يلزم أن يكون.

٨. د: - من.

٩. د: - الرابع فإنَّه يقبل من النور الفاضل ثمان مرات: أربع مراتٍ ما حصل للنور.

١٠. د: - ما فوقه و الثاني و من النور.

١١. د: - أربع.

انعكس على الثالث، ومرتاً الثاني، ومرتاً من النور العقلي الأقرب، ومرتاً من نور الأنوار^١ تعالى بغير واسطة.

وهكذا لا تزال الأنوار الفائضة العقلية تتضاعف كلما نزلت، حتى تنتهي إلى مبلغ كثير لا يمكن أن يحيط بمبلغها قوى البشر في هذا العالم؛ فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات مَن كان و على مَن كان نورٌ مجرد عقلي. فهذا هو أحد الوجوه الذي يتكثر الأنوار المجردة بسببه.

ثم إن هذه الأنوار المجردة الحاصلة لما لم يكن بينها وبين نور الأنوار و لا بينها وبين بعضها، حجابٌ - لما ذكرنا أن الحجاب إنما هو من خواص الأبعاد و شواغل الأجسام - فيكون كل واحد منها يشاهد نور الأنوار و الأنوار العقلية أيضاً^٢.

والمشاهدة غير الشروق و فيض الشعاع، و برهانه أن لعينك^٣ مشاهدة لا محالة، و شروق شعاع و هما متغايران: فإن شروق الشعاع يقع على العين حيث كانت؛ و أما المشاهدة للشيء فلا يكون إلا مبايناً للمُبصر حيث يكون المبصر على مسافة قريبة أو بعيدة؛ و لو كان الجفن نورياً أو كان المبصر للشمس في^٤ القرب كالجفن ل زاد الشعاع و المشاهدة^٥.

و إذا علمت أن المشاهدة غير الشروق و فيض الشعاع، فيحصل من مشاهدة كل عالٍ و إشراق نوره على كل واحد من الأنوار السافلة من غير واسطة و بواسطة بعضها بعضاً^٦ جملة أخرى من الأنوار المجردة العقلية، مثل ما حصل من الإشراقات؛ فتضاعف الأنوار العقلية بسبب الانعكاسات الإشراقية و المشاهدة^٧. و إنما حصل من كل إشراق و مشاهدة نور عقلي، لأن الإشراقات الكثيرة المتعددة إذا وقعت على حي لا تغيب ذاته عن ذاته، فإنه حينئذ يكون له شعورٌ بكل واحد مما يشرق عليه من الأنوار العقلية و بزيادتها؛

١. حكمة الإشراق، ص ١٤٠.

١. ش: + العقلية.

٢. د: نفسك.

٢. د: نفسك.

٣. د: على.

٥. هـ، ص ١٢٥، فقره ١٤٦.

٦. د: بعضها.

٧. ش، د: المشاهدة.

فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات، و من كل واحد من مشاهدات الأنوار و انعكاساتها، نورٌ مجرد عقلي؛ بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعددة واقعةً على ميّت كالأجسام، فإنّها و إن تمايزت بتمايز العلل كالكواكب و السُرُج الواقعة على جسم، إلّا أنّه لا شعور له بتلك الإشراقات و لا بزيادتها؛ فلا جرم لا يحصل من تلك الإشراقات شيء من الأنوار العقلية.

و هذه الأنوار العقلية الحاصلة باعتبار آحاد الإشراقات التامة و الأشعة الكاملة، و كذلك باعتبار آحاد المشاهدات كلّها مترتبة في النزول العلّي و هي الأنوار العقلية الأصول.

ثم إنّه يحصل من هذه الأصول النورية العقلية باعتبار الجهات العقلية التي^٢ فيها، و مشاركات تلك الجهات العجيبة و مناسباتها الغريبة، أعدادٌ من الأنوار العقلية؛ فإنّ الأنوار المجردة العقلية لا بد فيها من جهات عقلية و مشاركات و مناسبات و مباينات بين تلك الجهات هي^٣ العلة لوجودها في عالم الأجسام و المثال.

و ذلك كما بمشاركة جهة الاستغناء مع الشعاعات، أو بمشاركة جهة الفقر معها، أو بمشاركة جهة القهر معها، أو بمشاركة جهة المحبة معها، و كذا مشاركة جهة الاستغناء مع القهر تارةً، و^٤ مع المحبة^٥ أخرى، أو غير ذلك من التراكيب، و كذا بمشاركة أشعة تلك الأنوار بعضها مع بعض، و كذا بمشاركة المشاهدات بعضها مع بعض، أو المشاهدات^٦ مع الأشعة، أو بمشاركات ذواتها الجوهرية، و غير ذلك من التراكيب و الاعتبار العقلية التي لا يعرفها و يحيط بها إلّا البارئ تعالى و خواص^٧ ملائكته، فيحصل من كل جهة من هذه الجهات بانفرادها و بمشاركة كل اثنين من تلك الأنوار في^٨ جهة من الجهات شيء؛ و كذا

١. د: و بين.

٢. ش: هي.

٣. ن: المحنة.

٤. ن: خواصة / ش: خواصه.

٥. ن: الذي.

٦. ن: أو.

٧. د: بعض فالمشاهدات.

٨. د: إلى.

بين ثلاثة أو أربعة فصاعداً شيءٌ وعلى هذا حكم كل جهةٍ مع المناسبات التي بينها.

و تحصل بمشاركات أشعة أنوار الجميع لاسيما الأشعة^١ الضعيفة النازلة في الجميع، غير ما حصل منها^٢ بالاعتبارات المذكورة، الثوابت وكُرَّتْها؛ وكذا صورُ الثوابت، فإنَّها حصلت باعتبار مشاركة أشعة بعضها مع أشعة بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة^٣ والقهر والمناسبات الغريبة العجيبة التي بين الأشعة الكاملة الشديدة.

و يحصل من باقي الأنوار الحاصلة من الأشعة والمشاهدات وما بينها من المناسبات والمشاركات، الأجسام^٤ الفلكية والكوكبية والبسائط العنصرية ومركباتها وكل ما تحت كرة الثوابت من الأجسام المذكورة؛ فمبدأ كل واحد منها نور مجرد من هذه الأنوار.

و تسمّى هذه الأنوار بـ«أرباب الأصنام» النوعية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وهي المسماة بـ«المثل الأفلاطونية»^٥.

و صاحب هذه الطريقة^٦ لمّا رأى الثوابت وما تحتها من الأجسام ليست مرتبة في الكمال والنقصان والشرف والخسة^٧ بحيث يكون كل ما هو^٨ أعلى، أشرف وأكمل ممّا هو أسفل، وإلّا لما كانت الشمس أشرف ممّا هو فوقها من الكواكب العلوية بل بينهما تكافؤ من وجوه، لم يجعل علتها من الأنوار المجردة الطولية التي هي الأصول المترتبة^٩ الغير المتكافئة، فإنّ المعلولات المتكافئة يجب أن تكون علّها لا محالة متكافئة، فجعل علّها من الطبقة الثانية العرضية وهي أرباب الأصنام والطلسمات المتكافئة الحاصلة بسبب المشاركات و

١. ش: الأربعة.

٢. د: منها.

٣. ن: المحنة (در تمام مواضع).

٤. ش: للأجسام.

٥. حكمة الإشراق، ١٤٢-١٤٣.

٦. مقصود سهروردي است در حكمة الإشراق، ١٤٤-١٤٥.

٧. د: الجهة.

٨. ش: يكون كما هو.

٩. د: المرتبة.

المناسبات الواقعة بين الأنوار الأصلية الطولية، على ما ذكرنا.
ولمّا كان الفلك الأعلى أشرف من جميع الأفلاك الذي تحته على الإطلاق
شوقاً وعشقاً وقوةً وعِظْماً، جعل علته أشرف العلل، وهو العقل الأول والنور
الأقرب ويصدر عنه مع ذلك نور مجرد عقلي.

وذلك لأنّ النور الأقرب له فقرّ في نفسه وغنى بالأول تعالى؛ وهو يعقل
غناه بالأول وجوبه به وهو^١ هيئة نورية؛ ويعقل فقره في نفسه وهو^٢ هيئة
ظلمانية فيه:

فباعتبار غناؤه بالأول تعالى وجوبه به^٣ ومشاهدة جلاله وعظمته
يصدر عنه نورٌ مجرد عقلي.

وباعتبار مشاهدته للبارئ تعالى ولنفسه يستفسق ويستظلم نفسه
بالنسبة إلى ذاته تعالى، لكون^٤ النور الأتم يقهر النور الأضعف فيظهر فقره له؛
فباعتبار استفساقه واستظلامه بالقياس إليه وظهور فقره له يحصل منه ظلٌّ
هو الفلك الأول الذي لا أعظم منه.

فالنور القائم ضوءً منه والجرم الأعلى ظلّه؛ وظلّه إنّما هو لظلمة فقره^٥.
وهذا الكلام فيه نظر؛ فإنّ لقاتل أن يقول: لم صدر عن النور الأقرب بسبب
الاستفساق والفقر الحاصل له بالنسبة إلى البارئ - جلّ جلاله - ولم يصدر عن
النور الثاني والثالث والرابع وغير ذلك من الأنوار بسبب تلك الهيئة؛ مع كون
تلك الهيئة في الأنوار العقلية السافلة أبلغ منها في النور الأقرب؛ لأنّ الأنوار كلّما
نزلت في مرتبة العلوية والمعلولية، قلّ نورها وضغف ضوءها، فيناسب
حصول الأجسام البسيطة منها بتلك الجهة الظلمانية.

ثمّ العالم المثالي الذي هو اللطف من العالم الحسي يشتمل على كثرة^٦ من

١. د: هي.

٢. د: هي.

٣. ش: - وهو هيئة نورية ويعقل فقره في نفسه ... فباعتبار غناؤه بالأول تعالى وجوبه به.

٤. د: - وظلّه.

٥. د: يكون.

٦. ش: - يحصل منه ظلٌّ هو الفلك الأول الذي ... والجرم الأعلى ظلّه وظلّه إنّما هو لظلمة فقره.

٧. د: كثير.

الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات؛ فلا بد وأن يكون له عللٌ من الأنوار المجردة أفضل وأشرف من علل عالم الحس؛ ولم يذكر ذلك ولا أشار إليه بشيءٍ.

واعلم أنَّ هذا الموضع، أحد المواضع الصعبة المشككة التي لا يمكن الإنسان الكامل أن يعرفها على التحقيق في هذا العالم الذي هو عالم الغربة^١؛ اللهمَّ إلا أن يكون بعد المفارقة بالكلية. والذي يمكن أن يقال من جهة الإقناع الذوقي: إنَّ الطبقة الأولى الطولية من الأنوار المجردة لا يحصل عن شيءٍ منها شيءٌ من الأجسام، لشدة نوريتها وقوة جوهريتها^٢ وضعف الجهة الظلمانية؛ ولأنَّه لو حصل من بعضها جسمٌ، لوجب أن يحصل من كل واحد منها جسمٌ وتكون تلك الأجسام مرتبةً كترتيب عللها العقلية؛ وليس لنا أجسامٌ لها ذلك الترتيب، لما ذكرنا من التكافؤ الذي بينها.

فالأنوار المجردة الحاصلة من هذه الطبقة الطولية هي^٣ الطبقة الثانية العزضية.

وأرباب الأصنام تنقسم إلى قسمين: أحد القسمين، يحصل من جهة المشاهدات التي من^٤ الأنوار المجردة من الطبقة الطولية.

والقسم الثاني، يحصل من جهة الإشراقات التي لها.

ولما كان الأنوار المجردة من أرباب الأصنام الحاصلة من جهة المشاهدات العقلية أشرف مما يحصل من جهة الإشراقات، وكان عالم المثال الخيالي أفضل من العالم الحسي، وجب أن تكون الأنوار الحاصلة من جهة المشاهدات علّة للعالم المثالي؛ ومما يحصل من جهة الإشراقات^٥ علّة للعالم الحسي، - الأشرف للأشرف، والأخس للأخس - على ما في كل واحد منهما من التكافؤ المذكور؛ فإنَّ الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات العنصرية و

١. د: القرية.

٢. ش: - وقوة جوهريتها.

٣. د: - و.

٤. ن: و هي.

٥. د: بين.

٦. د: - من الطبقة الطولية.

٧. د: - وكان عالم المثال الخيالي أفضل ... للعالم المثالي ومما يحصل من جهة الإشراقات.

النفوس المتعلقة بها؛ و بالجملة، فكلُّ ما في عالم الحسّ فمثله موجود في عالم المثال.

و يجب أن يكون في كل واحد من قسمي أرباب الأصنام^١، أعني القسم الحاصل من جهة المشاهدة، و الحاصل من جهة الإشراقات، عقلٌ هو أعظمها شوقاً و عشقاً و نوراً هو علة للفلك^٢ الأعلى الذي فيه.

فكما^٣ أنَّ الفلك الأعلى المحيط بكلِّ واحد من العالمين لا يُدانيه شيءٌ ممَّا تحته من الأجسام و لا يكافئه، بل هو أكمل من الكل و قاهرٌ له، فكذلك حكمُ العقل الذي هو علةٌ له بالنسبة إلى الأنوار العقلية التي^٤ في الطبقة^٥ الثانية العرضية.

فهذا غاية ما يمكن أن تدركه القوى البشرية المتعلقة بالقوالب البدنية الإنسانية؛ فيجب علينا أن نتكلّم بعد هذا الفصل على الأنوار المجردة أرباب الأصنام التي^٦ يسمّيها أفلاطن الإلهي بـ«المُثُل النورية»؛ و على العالم المثالي الذي يسميه أفاضل الحكماء بـ«المُثُل المتعلقة»^٧.

١. ن: الأصناف.

٢. د: وكان / ش: وكما.

٣. ن: طبقته.

٤. د: المتعلقة.

٥. ش: الفلك.

٦. د، ب: الذي.

٧. ن: الى / ش: الذي.

الفصل العاشر

في تحقيق المثل الأفلاطونية النورية و هي الأنوار المجردة أرباب الأصنام النوعية

هذه المثل النورية هي التي يقول بإثباتها جميعُ الحكماء المتألهين الأقدمين. و لا يكفي في إثباتها مجردُ البرهان بل يحتاج في إدراكها إلى تلطيف و رياضة للنفس، و حدس صائب، و ذوق كشفي، و اعتبارات عقلية، و تجرّيات نفسانية.

و حكماء المشائين لما كانت حكمتهم بحثية^١ صرفة غير مشوبة بالذوق^٢ الكشفي و التأله الربّاني، لاجرم لم يتيسر لهم إثبات هذه المثل النورية؛ فأعرضوا عنها و نسبوا ما ذكره الأوائل - رضي الله عنهم - فيها إلى الإقناع و الخطابة، و ضعف الحكمة في زمانهم؛ «و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^٣ و من لم يذق لم يعرف، و من لم يسلك لم يصل.

و قد استدل^٤ الشيخ الإلهي المتعصب لهم على إثباتها بوجوه:

الوجه الأول ما ذكره في مطارحاته^٥ فقال: إن القوى النباتية و هي الغاذية و النامية و المولدة أعراض على رأي الأوائل و المتأخرين؛ أمّا على رأي الأوائل

١. د: بالشوق.

٢. د: تخيلية.

٣. د: استد.

٤. د: استند.

٥. د: المطارحات؛ الشارح و المطارحات، صص ٤٥٣-٤٥٩.

فلحلولها في محلّ كيف كان؛ و أما على رأي المتأخّرين فليحلولها في محل يستغني عنها على ما هو اصطلاح الفريقين؛ فهذه القوى على مذهب المشائين موجودة في موضوع فإن صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى و إلاّ لما صحّ وجود العناصر و الممتزجات العنصرية. و إذا^١ كانت الصور كافية في تقويم الهيولى^٢، لزم أن تكون القوى الثلاثة أعراضاً^٣ قائمة في محالّها لا جواهر.

فإن قالوا بأنّ العناصر وإن كانت مستغنية عن صورة أخرى تقوم وجود الهيولى و ماهية الجسم، إلاّ أنّ المجموع جوهر و هو غير الأفراد، و القوى مقوّمه لوجود^٤ المجموع الجوهرى و مقوّم وجود الجوهر جوهر فالقوى جوهر.

يقال بأنّ لا تسلم أنّ المجموع جوهر ليلزم أن يكون مقوّم وجوده جوهرًا؛ فإنّ المجموع هو العناصر^٥ الأربعة الباقية صورها على رأيكم، و هي جواهر، و اجتماعها عرض؛ فإذا كانت الصور باقية في المركبات و أحيائها متعددة و الكيفيات التي حصل بها الفعل و الانفعال في كل عنصر منها حصّة غير ما في الآخر، كذلك^٦ القوى التي لها لابد و أن يكون في كل واحد حصّة تخالف ما في الآخر، فالهيئة^٧ التي لكل واحد من تلك العناصر - سواء كانت قوة أو غير قوة - مغايرة للهيئة الأخرى الموجودة في العنصر الآخر؛ فإنّ الهيئة الواحدة يمتنع حصولها في المحالّ المختلفة؛ و تلك الهيئة - كيف كانت - يستغني عنها محالّها، و كل حال يستغني عنه محلّه على رأيكم عرض؛ فالقوى الثلاثة المذكورة من الغاذية و النامية و المولدة الحالة في الحيوان و النبات عرض.

١. ب: فإذا.

٢. ش: - و إلاّ لما صحّ وجود العناصر ... و إذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى.

٣. ش: أعراض.

٤. ب: - أخرى تقوم وجود الهيولى ... المجموع جوهر و هو غير الأفراد و القوى مقوّمه لوجود.

٥. د: - العناصر.

٦. ن: و كذلك.

٧. ش: و الهيئة.

ثم كيف يمكن أن يقال إنَّ القوى النامية أو المولدة جوهرٌ، بمعنى أنَّ كل واحد منهما موجود لا في موضوع؟ مع أنَّ كل واحد منهما يبطل مع بقاء الماهية التي كانت حالةً فيه من نبات وحيوان؛ وكلُّ ما كان كذا فهو عرضٌ لا جوهر، وكذا حكم سائر القوى الظاهرة الخمسة والباطنة^١ أيضاً، حكم القوى النباتية الثلاثة في أنَّ جميعها أعراض.

فإن قال المشاؤون: إنَّ هذه القوى ذات آثار ظاهرةٍ وذلك يدل على جوهريتها؛ فيقال لهم: إنَّ حصول الآثار لا يختص بالجواهر فإنَّ^٢ للأعراض آثاراً أيضاً كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من الأعراض.

فإن قالوا بأنَّ الأعراض غير مؤثرة بل هي يُعدُّ^٣ القابل لحصول الأثر من الراهب؛ فهكذا نقول^٤ في القوى التي ذكرتموها؛ فإنَّ إحالة الغذاء إلى شبيهه جوهر المغتذي وحصول التوليد والتصوير إنما يصح من واهب الصور، فإنَّ لا فرق بين الجواهر والأعراض في التأثير؛ فلا يكون أحدهما أولى بالجوهريّة من الآخر.

فالحق الذي لا ريب فيه أنَّ كل قوة حالة في البدن منطبعة فيه، فهي من قبيل الأعراض فحسب؛ وإذا كانت هذه القوى أعراضاً، فالحامل لها إما الروح أو الأعضاء:

فإن كان هو الروح الذي هو دائم في التحلُّل والتبدُّل، فتبدُّل القوى الحالة بتبدُّل محالِّها.

وإن كان الحامل لتلك القوى هو الأعضاء، [فما^٥] من عضو من الأعضاء البدنية إلّا وللحرارة عليه سلطنة؛ ولما كانت الأجسام النباتية لاشتمالها على حرارة ورطوبة، والحرارة من شأنها تحليل الرطوبة، فأجزاء^٦ النبات تتحلَّل وتتبدَّل دائماً، فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدَّل^٧ الباقي

١. ش: الحسية والناطقة / د: الحسية والباطنة.

٢. ش: وإنَّ.

٣. ن: بعد.

٤. نسخها: وما.

٥. د: القول.

٦. ن: تبدل.

٧. د: وأجزاء.

بورود الوارد من الغذاء.

فالحافظ للمزاج بالبديل الوارد والمستقبلي^١ له زماناً يتمتع أن يكون هو القوة، أو الأجزاء الباطلة، لامتناع كون الشيء مؤثراً بعد العدم؛ و يتمتع أن يكون الحافظ والمستقبلي لذلك المزاج هو القوة أو الأجزاء^٢ التي ستحدث بعد ذلك، لأنها إنما توجد بسبب ذلك المزاج المتبدل فهي فرعٌ عليه والفرع لا يحفظ الأصل ولا يحدثه^٣؛ ولأن القوة النامية إذا أتت بالغذاء الوارد على البدن فيجب أن تحدث في المورد^٤ عليه خلافاً يستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد^٥ عليه بإحداث الخلل فيه؛ فتحدث حركات إلى جهات مختلفة في الوارد والمورد عليه أيضاً. وكذلك يكون حكم القوة الغازية، فإنها تحرك تحريكات مختلفة، فإنها تسد بالغذاء ما تحلل منه وتلصقه بالأجزاء المختلفة بالماهية والجهات.

وهذا الاختلاف الحاصل في أفعال كل واحدة من النامية والغازية والمولدة لا يمكن أن يصدر عن قوة واحدة بسيطة متشابهة لا شعور لها. ولا يتصور أن تكون الأبدان النباتية والحيوانية مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة^٦ صادرة عن طبيعة قوة لا إدراك لها ولا ثبات، في النبات والحيوان. وما ظن أن النبات له قوة مجردة هي المدبرة له ليس بحق، وإلا لكانت ضائعة متعائلة ممنوعة عن الكمال أبداً وذلك محال.

ثم القوة المسماة عندهم بـ«المصورة» قوة بسيطة؛ فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء الكثيرة المختلفة الأشكال والهيئات والتخاطيط وما في كل واحد من الأعضاء من المنافع الكثيرة في حفظ الأشخاص والأنواع وغير ذلك من العجائب المذكورة في كتب التشريح؟

١. ب: المستقبلي.

٢. د: الباطلة لامتناع كون الشيء مؤثراً... الحافظ والمستقبلي لذلك المزاج هو القوة أو الأجزاء.

٣. ب: لا يحدثه.

٤. ب: المورد.

٥. ب: المورد.

٦. ش: الغريبة.

فإذا انضمَّ ذلك^١ إلى ما ذكر من الحِكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات، وتأمَّلَ الفطن ذلك حقَّ التأمل، علم أنَّ هذه الأفاعيل المتفنِّة الكثيرة والأعمال المختلفة المترتبة المشتعلة على عجائب وغرائب من الحِكم التي لا يقدر البشرُ على إحصاء منافعها وإدراكِ كنهِ حقائقها، لا يمكن أن تصدر عن قوة لا شعور لها ولا إدراك؛ بل لابد^٢ وأن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها. وتسمى تلك القوة المدبِّرة للأجسام النباتية عقلاً، وهو من الطبقة العرضية التي هي أرباب الأصنام والطلسمات.

ولا يجوز أن تكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا^٣ والمدبِّرة لها هي نفوسنا الناطقة؛ فإنَّا نعلم بالضرورة غفلتها عن هذه التدابير المختلفة والأفعال الكثيرة ونجدها لا خبر عندها بانهضامات^٤ الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة، ولا شعور لها بأوان تمييز الأخطا^٥ وذهابها إلى الأعضاء المختلفة الأوضاع والجهات وصيرورتها أجزاء من البدن وتشكيلها بالأشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة وغير ذلك من الأفعال والأعمال الموجودة في أبداننا؛ وذلك يدل على أنَّ المدبِّر لأبداننا والفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا الناطقة^٦.

ولما كانت النفس بسيطة هي نفس الظهور والإدراك، وليست بمركبة من مدرك ومن حقيقة أخرى غير إدراكية، ليمكن أن يقال إنَّ هذه الأفعال والتدابير صادرة عن الحقيقة الغير^٧ المدركة التي هي أحد جزئي النفس، فلا تكون هذه الأفعال والتحريكات حاصلة من نفوسنا.

والحدس السليم يحكم بأنَّ تلك الأفعال في الحيوانات غير حاصلة من نفوسها^٨ المدركة^٩ المحركة.

١. د: ذلك.

٢. د: و.

٣. د: لأبدانها.

٤. ن: الباطنة.

٥. ش: بهضامات.

٦. د: الاختلاط.

٧. ن: الباطنة.

٨. د: الغير.

٩. د: هذه.

١٠. د: نفوسنا.

١١. د: و.

قال القدماء من القائلين بالمثل الأفلاطونية: إنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية و العنصرية و مركباتها النباتية و الحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة مدرك معتنٍ في حق ذلك النوع، و سمّوه صاحب ذلك النوع و ربّه^١.

قالوا: و لا يصحّ أن تكون هذه التحريكات المختلفة في الجهات الثلاثة و الإلصاقات^٢ المتفتّنة الكثيرة التنوع إلّا بإدراك و شعور؛ فإنّ الفاعل بالطبع قد علمت أنّه لا تختلف تحريكاته، فتعيّن أن تكون هذه التدابير العجيبة من ربّ النوع القائم بذاته الفاضل بعنصره على ما هو صنم له و ظلّ؛ فلكل نوع من أنواع^٣ المركّبات المعدنية و النباتية صاحب نوع مجرد عن المادة مدرك مدبّر لذلك النوع^٤.

و كذلك لكل واحد من أنواع الحيوانات ربّه^٥ نوع مدبّر له و لها نفوس حيوانية أيضاً لاستعدادها لذلك. و للنوع الإنساني صاحب نوع مجرد مدرك و هو العقل الفياض عليه؛ و له نفس ناطقة لكمال مزاجه^٦.

و نسبة صاحب نوع الإنسان^٧ إلى صاحب أنواع المعادن و النبات و الحيوان، كنسبة نوع الإنسان إلى سائر الأنواع؛ و كما أنّ النوع الإنسي أفضل الأنواع السفلية و أكملها، فصاحب نوعه كذلك أفضل أرباب الأنواع السفلية^٨. و لمّا كان أرباب النوع الإنسي^٩ أشرف و أعلى من أرباب أنواع النبات و الحيوان، كان له و سائط أكثر من باقي الأنواع من النفس الناطقة، و القوى البدنية، و الروح الحيواني. و كلّما كان ربّ النوع أنقص و أنزل، كان ربّ النوع

١. د: الإضافات.

١. الشارح، ص ٤٥٩.

٢. همانجا.

٣. د: ش: الأنواع.

٣. د: ش: ربّ.

٤. د: ش: ربّ.

٤. د: ش: ربّ.

٥. د: ش: النوع للإنسان.

٦. د: أفضل الأنواع السفلية و أكملها فصاحب نوعه كذلك أفضل ... أرباب النوع الإنسي.

٧. د: أفضل الأنواع السفلية و أكملها فصاحب نوعه كذلك أفضل ... أرباب النوع الإنسي.

أشدَّ نزولاً، فتقلَّ الوسائط المذكورة حينئذٍ و يصير ربُّ النوع كنفسٍ لذلك النوع.^١

[الفرق بين النفس و العقل الذي هو ربُّ النوع]

و الفرق بين النفس و العقل الذي هو ربُّ النوع^٢ المدبِّر له مع اشتراكهما في أنَّ لهما عنايةً بذلك النوع و تصرفاً^٣ فيه، أنَّ النفس تقتضِر و تتألَّم بتألَّم الأبدان التي^٤ لها؛ و أمَّا صاحب النوع فإنه لا يتضَرَّر و لا يتألَّم بتألَّم الأبدان.

ثم كل واحد من النفوس إنما يتعلق ببدن واحد فقط، و ربُّ النوع و إن كان لا تعلق له بالأبدان كتعلق النفس بالبدن، إلَّا أنَّ عنايته بجميع أبدان نوعه على السواء؛ و ربُّ النوع و إن كانت له عناية بالنوع على رأى الأقدمين فليست عنايته عناية^٥ تتعلق بالبدن بحيث يحصل منه و من البدن نوع واحد، بل هو نوع واحد قائم بذاته.^٦

و لأنَّ صاحب النوع لما كان فيأصلاً لذاته فهو لا يفتقر إلى الاستكمال بالبدن؛ لأنَّ الذي له رتبة الإبداع لا يفتقر إلى التصرف في البدن بحيث يؤدي به ذلك التصرف إلى كمال جوهره، أو يحصل من ربِّ النوع مع الأجسام التي^٧ له نوع واحد و شخص واحد؛ و النفس بالنسبة إلى البدن بخلاف هذه الأشياء.^٨

ثم^٩ مبدء الجسم يمتنع أن يكون فعله بتوسط الجسم، أو أن تكون العلاقة البدنية قاهرة له مع كون البدن معلولاً له؛ و العلاقة البدنية إنما هو لنقص^{١٠} في جوهر المتعلق يطلب به الاستكمال، و المجرّد بالكلية كامل في نفسه فلا يحتاج إلى الاستكمال بالعلاقة و التصرف.

١. همان، ص ٤٥٩.

٢. - أنقص و أنزل كان رب النوع أشد ... الذي هو رب النوع.

٣. ن، ب، ش: تصرف.

٤. د: هو.

٥. ب، ش: الذي.

٦. د: عناية.

٧. الشارع، صص ٤٥٩ - ٤٦٠.

٨. ب، ش، د: الذي.

٩. ش: ثم.

١٠. د: كنقص.

و ما نقله بعض المتأخرين عن القدماء أَنَّهُم يزعمون أَنَّ ما عدا الواجب لذاته لايجوز أن يكون بريئاً عن علاقة المواد فَإِنَّ الإمكان مانع عن ذلك.
و قد غُلطَ في النقل عنهم و لم يعلم مذهبهم و أنكر الفرق بين النفس و العقل، و هم يعترفون بصحة الفرق بين النفس و العقل؛ فَإِنَّ الإنسان له نفس ناطقة متعلقة ببدنه مدبرة له متصرفة فيه غير ما لصاحب النوع؛ و صاحب النوع و إن لم تكن له علاقة مع البدن كما أَنَّ للنفس، فله تدبيرٌ و تصرفٌ غير ما للنفس.

و ليس ربُّ كل نوع من أنواع النبات هو نفسه كما ظُنُّ، و إلام يكن له من ذلك التعلق إِلَّا أَلْمُ قَلْعٍ و قطع و عاهات على الدوام و ذلك محال^٢.
و إذا كان لكل واحد من أنواع البسائط و المركبات عقلٌ مدبِّرٌ له، هو ربُّ النوع و قد كان لحكماء فارس في هذا حظٌ عظيم؛ فكانوا يسمُّون صاحب صنم النار «أردبهشت» و هو المدبِّرُ لنوع النار و الحافظُ لها و المنوِّر، و هو المدبِّرُ لصنوبرة^٤ المصباح و الحافظُ لها و هو الذي يجذب الدهن و الشمع إلى الفتيلة؛ و يسمُّون صاحب صنم الماء «خردان»؛ و صاحب صنم الأرض «اسفندار مذ»؛ و ما للأشجار سَمَوهُ «مردان»؛ و سمَّوا ربُّ نوع النبتة الداخلة في أوضاع نواميسهم و كانوا يقدسون له «هوم^٦ ايزد»؛ و كذا لجميع الأنواع يثبتون لكل نوع منها ربّاً و لربِّه عناية عظيمة و هو المدبِّرُ له^٨.

و الأوائل من الحكماء كهرمس و أغاثييون^١ و أنبازقلس و فيثاغورس و الأفلاطون و غيرهم من الأوائل، يدعون فيها المشاهدة^{١٠} و يصرِّحون بأنَّهم رأوها في عالم النور. و حكى أفلاطون عن نفسه أَنَّهُ خلع الظلمات البدنية و شافَها. و حكماء الفرس و الهند و غيرهم كلهم على هذا الرأي؛ و كل من حصل له ملكة

١. د: و إن.
٢. ش. ن: - أن؛ د: كالنفس.
٣. همان با شرح و تفصيل شهرزوری.
٤. ش: لصنوبرة.
٥. ن: - و.
٦. د: يوم.
٧. ن: - و.
٨. الشارع، ص ٤٦٠.
٩. الشارع، حكمة الإشراف: أغاثييون.
١٠. الشارع، ص ٤٦٠.

خلق البدن والانسلاخ عن الهياكل الإنسانية، فإنه لابد و^١ أن يشاهد هذه الأنوار المجردة ذوات الأصنام. وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا^٢. وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، كما يعتمد أصحاب النجوم^٣ والهيئة على رصد بظلميوس وأبرخس وغيرهما والمعلم الأول يعتمد على أرصاد بابل في الأمور الفلكية، فكيف لا يعتمد على رصد أساطين الحكمة والنبوة في مشاهداتهم الروحانية ومكاشفاتهم النورانية؟ مع أن الرصد كالرصد^٤، والأخبار كالأخبار^٥.

والطريق المؤدي إلى معرفة حركات الكواكب وأبعادها بالرصد كالطريق المؤدي إلى معرفة^٦ الروحانيات بالرصد الروحاني؛ بل الرصد الجسماني قد يتأتى فيه الغلط لأسباب كثيرة مذكورة في المجسطي؛ وأما الرصد الروحاني إذا أدى به إلى ملكة خلق البدن فإنه لا يمكن الغلط فيه، بل لابد^٧ من مشاهدة الروحانيات عند^٨ خمود^٩ القوى البدنية؛ وهذه هي الأنوار المفارقة بالكلية التي أخبر عنها زريشت وميخسرو وشاهدها عند التجرد والانخلاع؛ و تسمى عندهم بـ«الأنوار المينوية»^{١٠} «الخرة».

الوجه الثاني: إنك إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا، وجدت أنها غير واقعة هاهنا بمجرد الاتفاقات وإلا لما كانت أنواعها محفوظة عندنا، فأمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير إنسان ومن الفرس غير فرس وكذا حكم باقي أنواع^{١١} الحيوانات وكذلك أنواع النباتات، فجاز أن يحصل من النخل غير نخل^{١٢} ومن الكرم غير كرم ومن البر غير بر وكذا باقي الأنواع النباتية؛ وليس

١. د: أن.

٢. ش: - النجوم.

٣. د: - على رصد أساطين الحكمة والنبوة ... النورانية مع أن الرصد كالرصد.

٤. ن: الأخبار كالأخبار.

٥. ش: د: - حركات الكواكب وأبعادها بالرصد كالطريق المؤدي إلى معرفة.

٦. ش: د: - لابد.

٧. ش: و عند.

٨. ن: د: ب: - المينوية.

٩. ١٠. ن: د: ب: - النخل غير النخل.

١١. د: - أنواع.

الأمر كذلك بل نجد هذه الأنواع دائمة الوجود مستمرة الثبات أزلاً و أبداً على نمط واحد من غير تغييرٍ و لا تبدلٍ؛ و الأمور^١ الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تبتني على الاتفاقات الصرفة^٢.

ثم الألوان الكثيرة العجيبة الغربية التي في رياش الطاووس^٣ ليس كما يقول المشاؤون أنَّ سبب ذلك الاختلاف هو اختلاف أمزجة تلك الريشة إلى هذا الحد؛ مع أنَّهم لا يبرهان لهم على ذلك و لا يمكنهم تعيين تلك^٤ الأسباب التي للألوان؛ فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفة^٥ من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك؟ و ربُّ نوع حافظ يفيض على ذلك النوع الهيئات التي فيه المناسبة لتلك الهيئات، و النفوس الموجودة في ذلك النوع^٦.

[معنى قولهم: إنَّ رب النوع المجرد عن المادة كلياً]^٧

فقال القدماء عند ذلك: إنَّه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية^٨ جوهر نوري مجرد قائم بنفسه هو مدبر له و معتنٍ^٩ به و حافظ له و هو كلي ذلك النوع؛ و لا يعنون بالكلي الكلي في المنطق و هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، و كيف يمكن أن يكون كذلك مع اعترافهم بأنَّ ذلك الكلي قائم بذاته و هو يعقل ذاته و غيره و له ذات متخصصة لا يشاركه فيه غيره؟ و الكلي بالمعنى المنطقي لا يوصف بشيء من هذه الأمور.

و كذلك لا يعنون بقولهم^{١٠}: إنَّ ربَّ النوع هو صورة كلية لذلك النوع، بمعنى أنَّ ذلك العقل المسمى بالكلي موجودٌ بعينه في الكثيرين؛ فإنَّه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد المعين^{١١} الذي لا تعلُّق له بالمادة موجوداً في مواد كثيرة و أشخاص لا تحصى.

٢. حكمة الإشراق، ص ١٤٢.

٤. ش: - ذلك.

٦. السماع، ص ص ٤٦٠ ٤٦١.

٨. ش: - الجسمية.

١٠. حكمة الإشراق، ص ١٥٨.

١. ش: للأمر.

٣. د: الكاوس.

٥. ش: المشيلة.

٧. مان، ص ٤٦٣.

٩. ن: معتنى.

١١. د: المعين.

و القائلون بأرباب الأصنام لا يعتقدون بأن ربّ النوع الإنساني أو الفرسى أو غيرهما من الأنواع، إنّما أوجد لأجل ما تحته من النوع، بحيث يكون ذلك النوع قالباً و مثلاً لذلك العقل المجرد؛ فإنّ هؤلاء أشدّ مبالغةً في أنّ العالي لا يحصل لأجل السافل الذي تحته بالمرتبة؛ و لو كان هذا مذهبهم للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر و هكذا إلى غير النهاية و ذلك محال؛ بل الذي يعنون بقولهم: «إنّ رب النوع المجرد عن المادة كلي» أي أنّ نسبته إلى جميع أشخاص نوعه على السواء في اعتنائه بها و دوام فيضه عليها، فكأنّه^١ بالحقيقة هو الكل و الأصل و النوع المادي هو الفرع و المثال و القالب^٢.

[أرباب الأنواع بسيطة و يمتنع عليها الانحلال و الفساد]^٣

و أرباب الأنواع النورية عند هؤلاء بسيطة غير مركبة فيمتنع عليها الانحلال و الفساد بوجه من الوجوه، و إن كانت أصنامها المثالية و قوالبها المادية لا تكون إلا مركبة؛ فإنّ هذه الأنواع المادية و إن كانت أمثلة لتلك الأنواع النورية المجردة، فليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه و إلا لكان المثال هو الممثل بعينه، من غير أن يكون بينهما تعدد و ذلك يقتضي أن يكون المثال غير مثال و هو محال؛ فالمثال^٤ لابد و أن يطابق الممثل^٥ من وجه و يخالفه من وجه آخر. فإنّ الإنسانية التي في الذهن مثال للإنسانية التي في الأعيان مع كون الإنسانية الذهنية مطابقة للكثيرين و هي مجردة عن المادة فلا تكون متقدّرة و لا متجوّرة و الإنسانية التي في الأعيان بخلاف هذا، فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية.

ثم القائلون بالممثل^٦ لا يقولون إنّ للحيوانية مثال و لكون الشيء ذا رجلين مثال آخر و لكونه ذا جناحين مثال آخر، و كذا لا يقولون إنّ لرائحة المسك

٢. همان، صص ١٥٨ - ١٥٩.

٤. ش، د و المثال.

٦. د - بالمثل.

١. د و كأنّه.

٣. همان، ص ١٥٩.

٥. د: المثل.

[مثالاً^١] وللمسك آخر، و للاحلاوة السكر مثال^٢ وللسكر آخر؛ بل يقولون: إن كل ما يستقل^٣ من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه من^٤ عالم القدس، حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام في عالم النور المحض له هيئات تورية^٥ روحانية من الأشعة العقلية وهيئات المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات^٦.

فإذا وقع ظله^٧ في العالم الجسماني، يكون صنعه المسك مع الرائحة الطيبة، أو السكر مع الطعم الحلو، أو الصورة الإنسانية، أو الفرسية، أو غيرها من الصور النوعية على اختلاف أعضائها وتباين تخاطيها وأوضاعها وتنوع نفوسها، على التناسب الموجود في الأنوار المجردة المثلية.

وهذه الصور النوعية المادية كالإنسانية والفرسية والتورية وغيرها من الأنواع، وإن كانت مفتقرة في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة جسمية، فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك؛ بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تحل فيه؛ كما أن الصور الذهنية و هي المأخوذة من الأمور الخارجية^٨ أعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها، وإن كانت^٩ مأخوذة من الجواهر القائمة بذاتها؛ وكذلك^{١٠} يكون حكم^{١١} صور الأنواع الجسمانية المأخوذة من تلك المثل المجردة العقلية الأفلاطونية؛ فإن لصور الماهيات المجردة العقلية^{١٢} كمالية في ذاتها و تامة في ماهياتها به تستغني عن القيام في المحل.

وأما ماهيات الصور^{١٣} الجسمانية التي هي أصنامها، فإن لها نقصاً يحوج إلى القيام بالمحل لكنهما كمالاً لغيرها؛ فلا يمكن أن تقوم بذاتها كالجواهر

١. نسخهها: مثال.

٢. د: يشتغل.

٣. د: في.

٤. د: تورية.

٥. حكمة الإثراق، صص ١٥٩ - ١٦٥.

٦. د: ظلمة.

٧. د: الخارجية.

٨. در نسخه د چند سطر عبارت تکراری مربوط به چند صفحه قبل، در اینجا نوشته شده است.

٩. د: فكذا.

١٠. د: لهم.

١١. د: الفعلية.

١٢. د: الصور الماهيات.

الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة عن الأمور العينية؛ فإنّها وإن كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج، فكذلك يكون حكم الصور العقلية الجوهرية التي هي أرباب الأنواع فإنّها وإن كانت مجردة عن المادة قائمة بذاتها في عالم العقل؛ فأصنامها و ظلالها الجسمانية - أعني الصور النوعية الجوهرية - غير مجردة عن المادة، إلّا أنّ الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع تكون مطابقة للصور الجسمانية الحاصلة في العقل من تلك الأنواع.

الوجه الثالث: استدلالهم على إثبات الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع والأصنام من جهة قاعدة الإمكان الأشرف والأخس^١؛ فإنّ الممكن الأخس إذا وُجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف وُجد قبله، لما سبق بيانه.

ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب^٢ واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والعناصر ومركباتها، وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من أحوال قواها وكيفية تعلّقها بالأبدان ما يعجز العقول عن إدراكها، ولا شك أنّ عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في العالم الجسماني الظلّماني فتجب قبلها؛ ثم كيف يمكن أن تكون عجائب الترتيب وغرائب النسب في العالم الجسماني أكثر ممّا في العالم الروحاني؟ والعالم الجسماني وما فيه من النسب واللطائف ظلّ لما في العالم الروحاني ورسومٌ حاصلة منها؛ وهي الحقائق الأصلية النورية وجميع الأنواع الجسمانية فروعٌ لها وحاصلةٌ منها وأصنام وطلسمات لها؛ وجميع أرباب الشرائع الإلهية والكاملين من إخوان التجريد يدعون وجودها ويجزمون بإثباتها، لا بناءً على ما ذكرنا من البراهين أو الإقناعات بل اعتمادهم في ذلك على المشاهدات والمكاشفات^٣.

١. حكمة الإنشراق، ص ١٤٣ و صص ١٥٤ - ١٥٥.

٢. ش: للنسب.

٣. ش: و.

٤. همان، صص ١٥٥ - ١٥٦.

و هذه الأنوار المجردة من أرباب الأنواع، هي التي أشار إليها أفلاطن الإلهي بقوله: «إني رأيت عند التجرد أفلاكاً نورية» و هي بعينها السماوات العلى التي يشاهدها الفضلاء في قيامتهم «يوم تُبَدَّل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار»^١.

[استدلال بعض المشائين على إبطال المثل النورية و نقضه]

و قد استدل بعض الحكماء من المشائين^٢ على إبطال هذه المثل النورية بقوله:

إنَّ كل حقيقة نوعية لمَّا كانت^٣ لها^٤ طبيعة واحدة فإذا افتقر بعض جزئياتها إلى القيام بالمحل، لزم أن تكون للحقيقة^٥ النوعية نفسها افتقار إلى القيام بالمحل^٦ أيضاً، فيمتنع أن يستغني شيء منها عن المحل؛ فالصور النوعية التي في العالم العقلي لو كانت قائمة بذاتها، وجب أن يكون جميعها قائماً بذاته فلا يتصور حلول شيء ممَّا يشاركها في تلك الحقيقة النوعية في محل أصلاً، لكن الصور النوعية الجسمانية كالإنسانية و الفرسية و غيرها ممَّا يشاركها في الحقيقة قد حلَّت في محلٍ فيمتنع قيام شيء منها بذاتها؛ فلاتكون المثل النوعية المجردة موجودةً في العالم العقلي^٧.

و الجواب أنَّ الغلط الواقع في هذه الحجة إنَّما هو بسبب أخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء؛ و قد عرفت أنَّ تلك الحقائق الأصلية النورية لها كمالية و تمامية في ذاتها توجب استغناءها عن^٨ القيام بالغير.

و أمَّا هذه الصور الجسمانية النوعية لمَّا كانت أمثلةً لتلك الحقائق و ظلالاً لها، كانت ناقصة فتحتاج لذلك إلى محل تقوم فيه؛ ثم هذا معارض

١. سورة ابراهيم، آية ٤٩؛ حكمة الإنشقاق، ص ١٦٢.

٢. همان، ص ٩٢.

٣. ن: كان.

٤. د: لها.

٥. ن: هي الحقيقة.

٦. ش: لزم أن تكون الحقيقة النوعية نفسها افتقار إلى القيام بالمحل.

٧. د: الحقيقي.

٨. ن: و ظلال؛ ب: فظلال.

بالوجود الواجب و الممكن، فإنَّهما و إن اشتركا في الوجود العام، فهو في الواجب نفس الماهية قائم بذاته لكمالية له في حقيقة ذاته، و هو في الممكن لا يقوم بذاته بل بالماهية المضاف إليها للنقص^١ الذي في ذاته^٢.

[طريق آخر في إثبات المُثل المنسوبة إلى أفلاطون و نقضه]

و قد احتج بعض العلماء على إثبات هذه المُثل المجردة المنسوبة إلى أفلاطون بأن قال: إنَّه^٣ يجب أن يكون لكل طبيعة نوعية شخص قائم بذاته باقي أزلاً و أبداً غير متغير؛ لأنَّه إذا كان هذا الإنسان المشار إليه موجوداً، فالإنسان من حيث هو إنسان جزء من هذا الإنسان، فيجب أن يكون موجوداً أيضاً، لأنَّ جزء الموجود موجود؛ و الإنسان^٤ الذي هو جزء مشترك فيه بين جميع الأشخاص المختلفة بالهيئات العرضية، فيكون الإنسان^٥ من حيث هو إنسان - و هو المشترك فيه - [مجرداً]^٦ عن المادة الجسمانية و عن العوارض الشخصية الإنسانية، و إلّا لم يكن مشتركاً فيه بين الأشخاص المختلفة؛ و إذا ثبت في كل نوع أمر مشترك بين جميع أشخاصه مجرداً عن المواد، ثبت وجود المُثل الأفلاطونية المذكورة و ذلك هو المطلوب.

و الجواب أنَّ الإنسان الذي هو مشترك فيه بين كثيرين ليس هو الإنسان المجرد الذي هو ربّ النوع، بل المشترك فيه هو الإنسان من حيث هو إنسان؛ و هو إما جزء من هذا الإنسان، أو هو أمر ذهني اعتباري على ما مرّ؛ و المجرد عن المادة القائم بذاته لا يصحّ أن يكون جزءاً من شيء و لا هو أمر اعتباري أيضاً؛ فليس الإنسان المشترك هو ربّ النوع النوري المجرد.

ثم لو كان المجرد عن المادة مشتركاً فيه كثيرين، لزم أن يكون الواحد بعينه موصوفاً بصفات متنافية و أعراض متضادة^٧ و ذلك محال؛ فالإنسان

٢. حمان، ص ٩٢ با شرح و تفصيل شهرزوري.

٤. د: فالإنسان.

٦. د: فإذا.

١. د: البعض.

٣. د: إنَّه.

٥. نسخة هـ: مجرد.

٧. د: و يتصادقان.

المشترك هو غير الإنسان المجرد الذي هو ربّ النوع. و لا يلزم^١ من الاشتراك في الإنسانية من حيث هي إنسانية، اشتراكها فيها بقيد التجريد؛ فبطل هذا الاستدلال الفاسد على إثبات المثل؛ و الحجج الصحيحة^٢ الواضحة هي ما ذكرناه عنهم.

و مما يوجب اليقين عند المستبصرين من ذوي الأحداش و غلبة الظن عند غيرهم، الإلهامات الحاصلة دفعة في العلوم و السياسات، و في الأطفال و عجم الحيوانات في معالجات أمراضها بالحشائش و المياه و الأدوية و معرفة مصالحها و قصد الثدي عند الولادة و الحب عند انكسار البيضة و تغميضها للعين^٣ عند قصدها بالأصبع أو بحديدة^٤ و غير ذلك من الإلهامات و العجائب الموجودة في أنواع^٥ الحيوانات على التفصيل الذي عرفته في كتاب الحيوان^٦، كل ذلك إنما هو لربّ نوع مدبّر حافظ ملهم لذلك النوع إلى ما يليق به من المصالح و المنافع؛ كما قال تعالى: «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى»^٧ و قال: «و نفس و ما سواها فالهنما فجورهما و تقواها»^٨ و قوله: «و إن من شيء إلا عندنا خزائنه»^٩ و قوله: «فالمدبرات أمراء»^{١٠} و في الكتاب الإلهي من هذا كثير؛ و قوله ز: «إن لكل شيء ملكاً و ينزل مع كل قطرة من المطر ملك» و قوله: «ما في السماء موضع قدم إلا و فيها ملك راکع أو ساجد» و قول هرمس: «إن ذاتاً روحانية ألقت^{١١} إلي المعارف و العلوم؛ فقلت لها: من أنت؟ فقالت: أنا طباعك التامة»^{١٢}.

فهذا الكلام يشير به إلى ربّ النوع الإنسي الذي هو طبعه التام؛ و ربّ كل نوع هو طبعه التام، فافهم. و لا تفهم من هذا الكلام و أشباهه في الطباع التامة -

١. د. ب. فلا يلزم. ٢. د. - الصحيحة.

٣. ش. - و. ٤. د. في العين.

٥. د. ب. - تحديده؛ ش. تحديدها. ٦. د. - أنواع.

٧. ش. الحيوانات؛ رسائل النجدة الإلهية، ج ٢، فصل آخر.

٨. ب. + الله. ٩. سورة طه، آية ٥٠.

١٠. سورة شمس، آيات ٧-٨. ١١. سورة حجر، آية ٢١.

١٢. سورة النازعات، آية ٥. ١٣. ن. انقلبت.

١٤. السارخ، ص ٤٦٤.

التي هي أرباب الأصنام - أُنْهَا مُثَلَّنَا^١ أو أَنَّ رَبَّ كل نوع مثل ذلك النوع^٢ بل هي^٣ ذوات روحانية مجرّدة عن المادة تطابق المعنى المعقول من ذلك النوع؛ وكل ما نسبته المعلم الأول و أتباعه إلى القدماء في هذه المثل النورية على غير الوجه الذي^٤ ذكرناه، ليس بصحيح^٥؛ فإنَّ القوم كانوا مؤيدين بالأنوار الشارقة على ذواتهم من الملاء الأعلى؛ وكان أكثر اعتنائهم إنّما هو معرفة المجردات الروحانية و أحوالها؛ فيكون كلامهم فيها في غاية الحسن و الجودة و لكن لا يفهم ذلك إلّا مَنْ أشرف على أحوال النفس و شاهد تجرّدها؛ و لطائف كلماتهم في المجردات و أحوالها دالّة على كمال نفوسهم و إصابتهم في العلوم.

و الذي يدل على أَنَّ القدماء بأسرهم يعتقدون أَنَّ الباري تعالى نور مجرد؛ و كذا أصناف ملائكته من مقربيّه و أرباب الأنواع أنواعٌ مجردة، ما صرّح به أفلاطن و أتباعه أَنَّ النور المحض هو عالم العقل؛ و كذا ذكر مَنْ سبّقه من الحكماء كسقراط و فيثاغورس و أنبازقلس و غيرهم من الأفاضل أَنَّ العالم المجرد عن المواد الغائب عن الحواس لشدة لطفه، هو النور المحض و الضياء الصرف.

و إنّما لا يدرك ذلك النور البحت للحسّ^٦ البصري، لكثافة البصر و جسمانيته؛ فلا يدرك^٧ إلّا نورٌ أشرق على جسم للمناسبة التي بين النور الباصر و الميصر؛ فإذا لطف النور^٨ جداً كنور النفس الناطقة، غاب عن الحس البصري لشدة لطفه و كثافة النور البصري؛ فلا يتمكن النور البصري الكثيف الجسماني من إدراك اللطيف الروحاني الذي هو النفس لضعفه و عجزه؛ فإنَّ النور الأتم يقهر النور الأضعف.

بلى^٩ النور النفسي الكامل بعد خراب البدن، أو قبل خرابه إذا حصل ملكة

٢. ش: المجموع.

٤. د: الذي.

٦. د: الحس.

٨. د، ش: + الباصر.

١. د: مثلها.

٣. ب: - هي.

٥. د: بصواب.

٧. د: لا يدرك

٩. د، ش: بل.

خلق البدن فإنه يدرك الأنوار المجردة للمناسبة^١ التي بين النفس وبين تلك الأنوار؛ و يدرك أيضاً الحس البصري وغيره من الجسمانيات؛ إمّا بالآلات البدنية، إذا لم يحصل للنفس^٢ الملكات الفاضلة، أو بالإشراق الحضوري الروحاني كما هو الحال في الكاملين من إخوان^٣ التجريد.

و حكى أفلاطون الإلهي^٤ عن نفسه أنه إنما يصير في بعض الأحوال بحيث يخلع البدن و يصير مجرداً عن الهولي فيرى حينئذ في ذاته من النور والبهاء و المحاسن العجيبة الأنيفة ما يبقى حائراً متعجباً، ثم يرتقي بذاته إلى العلة الأولى الإلهية المحيطة بالكل فيصير كأنه موضوع فيها معلق^٥ بها، و يرى النور^٦ العظيم في الموضع الشاهق الإلهي فلا يقوى على كنه إدراكه؛ و تعجز القوة البشرية عن النظر إلى ذلك النور الأعظم الذي لا أشد منه؛ فيهبط إلى عالم الفكرة فتحجب الفكرة عنه ذلك النور.

و قال صلى الله عليه و سلم: «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعاً و سَبْعِينَ حِجَاباً» و في رواية: «سبعمئة» و في أخرى: «سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره» و جاء في الوحي الإلهي «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^٧ و قال: «إِنَّ الْعَرْشَ مِنْ نُورِي» و جاء في الأدعية النبوية: «يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور يا نور النور قد استنار بنورك أهل السموات و استضاء بنورك أهل الأرض يا نور كل نور حامد لنورك كل نور»^٨ و في بعض^٩ الأدعية النبوية: «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك» و أمثال هذه الشواهد من كلام الأنبياء و الحكماء و الكتب المنزلة كثيرة^{١٠}.

١. ش: المناسبة.

٢. د: النفس.

٣. حكمة الإشراق، ص ١٦٢.

٤. ب: للنور.

٥. سورة نور، آية ٣٥.

٦. د، ش: - بعض.

٧. ش: المناسبة.

٨. د: النفس.

٩. د: متعلق.

١٠. ن: الله.

١١. ش: - حامد لنورك كل نور.

١٢. حكمة الإشراق، صص ١٦٢ - ١٦٤.

وهذه الشواهد المذكورة إذاً عضدها العاقل بالحدس الصحيح والذكاء المفرط مع الرياضة الجيدة و صفاء الذهن و جلاء النفس عن الكدورات، أدت إلى اليقين.

[الأنوار المجردة من^٢ أرباب الأنواع مترتبة في النزول]

ويجب أن تعلم أن الأنوار المجردة من^٣ أرباب الأنواع مترتبة في النزول ترتب^٤ أنواع الحيوان و النبات و المعادن في النزول؛ فكلماً^٥ أمعن^٦ الأنوار المجردة من أرباب الأنواع في النزول قلّ نورها و^٧ ضعف ضياؤها و نقصت قوتها^٨؛ حتى أن العقل النازل الذي يقرب من أفق النفس يصير كالنفس الناطقة لشدة نقصه؛ و كما أن من النفوس ما احتاج في تعلّقه بالبدن إلى توسط الروح النفساني كالحيوان، و منه ما هو لشدة نقصه لا يحتاج إلى الروح النفساني كالنفوس النباتية؛ ثم من المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان مثلاً؛ و من النبات ما قرب من الحيوان كالنخل؛ و من الحيوان ما قرب من الإنسان في كمال القوة الناطقة كالقرد؛ فالطبقة^٩ العالية في كل نوع من أنواع الموجودات نازلها يقرب من الطبقة السافلة؛ و أما الطبقة السافلة^{١٠}، فعاليتها في كل نوع من أنواع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية؛ و أيضاً فإن من الأنوار الناطقة البشرية ما كاد^{١١} أن يكون عقلاً لشدة نوريته و كمال ذاته كنفوس الكاملين من الأنبياء و الحكماء؛ و منها ما كاد أن يكون بهيمة^{١٢} لشدة نقصه في النزول.

و من الأنوار النازلة المجردة ما كاد^{١٣} أن يكون نفساً متصرفة؛ فلا يستحق^{١٤} - لنقص في جوهره - أن يفيض عنه نور آخر مجرد؛ ثم لا تزال

١. ش: إذ. ٢. ن، ش، ب: - من.

٣. ن، ش، ب: - من. ٤. ب: ترتيب.

٥. د، ش: و كلماً. ٦. ن، د، ش: الأنواع.

٧. د: قواها. ٨. ب: أو.

٩. د: و الطبقة. ١٠. د: - و أما الطبقة السافلة.

١١. د: كان.

١٢. ش: - لشدة نوريته و كمال ذاته ... الحكماء و منها ما كاد أن يكون بهيمة.

١٣. د: كان. ١٤. ش، د: + له.

الأنوار المجردة كلّما هبطتْ نقصتْ؛ حتى ينتهي النقص في الحقيقة النورية إلى ما لا يقوم بنفسه بل يحتاج إلى القيام بغيره، و هي الأنوار العارضة^١ كنور الشمس و الكواكب.

و قول بعض المشائين: إنّ النور هاهنا كيفية و عرض و الأنوار كلّها متشاركة في الحقيقة النورية، فكيف يقوم بعضها بنفسه؟ و لو استغنى بعضها عن المحل لوجب استغناء الجميع^٢، ليس بصحيح؛ فإنّ استغناء بعض الأنوار عن المحل إنّما هو لكماله، و كماله بجوهره و شدة نوريته، و غاية نقصه بالعرضية و ضعف نوريته و إضافته إلى محل؛ فلا يلزم من نقص شيء نقص ما يشاركه من وجه بعد التفاوت بينهما بالكمال و النقص و الشدة و الضعف. و كما أنّ الأنوار العرضية مترتبة في الشدة و الضعف فأضعفها^٣ النّار ثم أقلّ^٤ الثوابت، و هكذا تترتب الشدة في الصعود حتى تنتهي إلى نور عرضي هو الغاية في الشدة و اللّمعان، لا أشدّ منه كنور الشمس، و كذلك^٥ الأنوار المجردة مترتبة^٦ في الشدة و الضعف؛ فأضعفها نور النفس الناطقة ثم أقلّ^٧ أرباب الأضنام نوراً؛ و هكذا تترتب الأنوار المجردة في الشدة في الصعود، حتى تنتهي إلى نور مجرد هو الغاية في الشدة و القوة و اللّمعان، لا أشدّ من نوريته و لا أقوى من لمعانه، و هو نور الأنوار و واجب الوجود.

و نسبته إلى عالم العقل في شدة نوريته، كنسبة نور الشمس في الشدة إلى الأنوار العرضية؛ فهو شمس عالم العقل، كما أنّ هذه شمس عالم الحس و الجسم.

و لما كان^٨ جميع الأنوار العرضية و الجوهرية شرراً^٩ و لمعة من نوريته و إشعاعاً ضعيفاً^{١٠} من ضوءه، فعلى الحقيقة لا نور إلّا نوره و لا موجود إلّا هو،

١. ن: المعارضة.

٢. د: المحل استغنى الجميع.

٣. د: أول.

٤. د: مرتبة.

٥. ن: كانت.

٦. نسخة هـ: شعاع ضعيف.

٧. ن: المعارضة.

٨. ش: و أضعفها.

٩. «فكذلك» مناسب تر است.

١٠. د: أول.

١١. ن: شر.

لا إله إلا هو إليه المصير.

فنور الأنوار لما كان شدة نوريته^١ وكمالها لا تتناهي شدة وقوة فلا يتسلط^٢ عليه بالإحاطة شيء، فإنّ النور الأضعف لا يحيط بالأقوى؛ واحتجابه عنّا إنّما هو لكمال نوريته و ضعف قوانا المدركة، لا لخفائه في نفسه فإنّه أظهر من كل ظاهر فهو أظهر من الشمس.

و لا يجوز أن يتخصّص شدة نوريته تعالى عند حدّ بحيث يمكن أن يتوهّم^٣ وراءه نور؛ فإنّه لو كان كذلك لزم أن يكون له حدّ وتخصّص فيستدعي^٤ مخصّصاً يكون أشدّ نوريةً و [قاهرأه] له و ذلك محال؛ بل هو القاهر بشدة نوريته لجميع الأنوار؛ وقدرته هو نوريته وقهره للأشياء؛ والفاعلية من خاصية النور.

و أمّا الأنوار المجردة من العقول، فهي متناهية الشدة إذا غني بالنهاية كون الشيء وراءه ما هو أتمّ منه؛ وإن غني بالشدة كونها صالحة لأن يحصل منها آثار غير متناهية فهي غير متناهية الشدة بهذا المعنى. و يلزم من هذا أن يكون نور الأنوار وراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي.

و اعلم أن النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف من الاستقلال بالإضاءة و الفعل^٥، دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير، سواء كان إنارة أو غيره؛ فنور الأنوار هو الفاعل المطلق، الغالب على كل نور، والقاهر له مع كل واسطة و مع غيرها، و المحصّل منها فعلها، و القائم على كل فيض؛ فهو على الحقيقة الخلاق^٦ المطلق مع الواسطة و بدونها؛ ليس شأنه ليس فيه شأنه؛ فإذا نسب الفعل إلى غيره أحياناً فعلى سبيل المجاز لا غير.

١. ش: + و شعاع.

٢. ش: + أن.

٣. ش: - شدة نوريته تعالى عند حدّ بحيث يمكن ... لزم أن يكون له حد و تخصّص فيستدعي.

٤. ش: - و الفعل.

٥. نسخه ها: قاهر.

٦. ش: الخلاف.

خاتمة لهذا الفصل

في شرح بعض أحوال النسب العقلية السارية في جميع الأجسام
الفلكية و العنصرية البسيطة و المركبة الحيوانية
و النباتية و الجمادية و أحوال ذلك

فنفول: إنَّ العقول - على ما عرفت - تنقسم إلى عالية و سافلة؛ و السافلة متولدة من العالية؛ و في كل قسم منهما مناسبات عقلية - شعاعية و مشاهدية - و مشاركات و مناسبات بسبب^١ أحوال المحبة و القهر و العزو و الذل؛ و غير ذلك من المعاني. و هذه النسب طبقات بحسب طبقات^٢ العقول و تحذو حذوها^٣. و ابتداء تلك^٤ النسبة من العقل الأول؛ و تمضي النسبة في السلسلة العقلية هابطة حتى تنتهي إلى آخر العقول، فالنسبة تابعة للعقول. و إذا كانت العقول المجردة منقسمة إلى أعلى و أدنى من المراتب، فكذلك النسبة؛ و كما أنَّ الطبقة الثانية العرضية على طبقات، فكذلك النسبة تحذوها و تترتب^٥ ترتبها.

و أنت إن^٦ أردت أن تتصور أنموذجاً من تلك النسبة فعليك بعلم العدد؛ فإنه أيضاً ينقسم إلى آحاد و عشرات و مئات و ألوف؛ و كل مرتبة من هذه المراتب فيها من النسب و الأحوال ما لا يكاد يخفى؛ فالاشتراكات التي بين العدد و المناسبات و المباينات و غير ذلك من أحوال العدد، متولدة من المشاركات و المناسبات العقلية؛ فالأعداد^٧ بإزاء الأعداد، و النسبة^٨ بإزاء النسبة.

ثم إنَّ الأفلاك تركبها و مقادير أجرامها و مقادير هذه الأركان و مولداتها و وضع بعضها من بعض و أبعاد ما بينها حاصله من تلك المناسبات العقلية؛ و كذلك حركاتها المتفقة و المختلفة متشبهة بمناسبات^٩ الأمور القدسية؛ و أشعة الأنوار العقلية آتية على^{١٠} تلك النسبة من لدن العقل الأول الذي هو مبدأ النسب

١. د: نسب.

٢. د: نسب.

٣. د: تحذوا حدودها.

٤. د: تحذوا حدودها.

٥. د: ترتب.

٦. د: ترتب.

٧. د: إن.

٨. د: و الأعداد.

٩. ن: الانسبة.

١٠. د: لمناسبات.

العقلية وهابطاً سفلاً نازلاً إلى أقصى المراتب العقلية، حتى يأتي على جميع تلك النسب والأحوال العقلية وحينئذ يتم الدور الأعظم ثم يستأنف الدور.

وإذا شرعت في أول الدور على استيفاء النسبة، تكون النسبة أقوى وأتم لكونها نسبةً بين العقول العالية؛ وكلّما^١ نزلت تكون النسبة أضعف لكونها بين العقول النازلة، فتكون نسبتها ضعيفة نازلة؛ وكلّما استوفت نسبة من هذه النسب العقلية أفاضتها على الأفلاك بواسطة الكواكب التي هي كالأعضاء الرئيسة القلبية؛ وأفاضت الكواكب والأفلاك تلك النسبة على البسائط العنصرية والمركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان بحسب أحوالها؛ وقبلت هذه الأشياء مقتضى تلك النسبة بحسب قبولها واستعدادها. ولا يبعد أن تكون الأعمار في أول الدور أطول من الأعمار التي تكون في الأخير؛ لقوة النسبة في الأول وضعفها في الأخير؛ وكذا تكون العلوم والسياسات والصنائع والأفكار والتخيلات أقوى أيضاً؛ فتختلف هذه الأشياء^٢ في الشدة والضعف بحسب وقوع تلك النسبة في هذا العالم^٣.

وبالجملة، كل ما يحدث في العالم من الآثار والأحوال من السعادة والشقاوة والخير والشر وغير ذلك، فمن آثار الكواكب والأفلاك؛ وتلك فمن آثار العقول ونسبها وأحوالها؛ ووقوعها بسبب فيضها على الكواكب والأفلاك عند قبولها لتلك النسبة بسبب الحركات المناسبة المستعدة لفيضان تلك النسبة عليها.

ثم تفيض الأفلاك والكواكب تلك النسبة العقلية على المستعدات العنصرية - بسائطها^٤ ومركباتها - بسبب الحركات الموجهة المعدة لأن تقبل تلك النسبة العقلية، فتصير حينئذ بسبب البروز إلى عالم الحس وتجسمها و

١. د: كما.

٢. د: - مقتضى تلك النسبة بحسب قبولها واستعدادها ... أقوى أيضاً فتختلف هذه الأشياء.

٣. د: ذلك الآثار.

٤. د: العالم.

٥. د: بسائطها.

٦. د: من.

تكشفها بذلك^١ مجسمة^٢ و^٣ في عالم المثل المعلقة بحسب مقتضاها^٤.
 فإذا تفتت الأفلاك و الكواكب استيفاء المناسبات العقلية، و أفاض الشمس و القمر و سائر الكواكب ما في طبائعها و طبائع البروج و قوى الأفلاك، و نفذ^٥ ما في البروج و الأفلاك من الروح و الرياح و السرور و الشرور^٦، و استوفت إفاضة المناسبات العقلية^٧، كانت القيامة الكبرى.

فالأفلاك خزائن الله الجسمانية، و العقول خزائنه الروحانية؛ و هي غير نافذة^٨ أزلاً و أبداً؛ و هي واصلت إلى الأرض على سبيل التدرج، أي^٩ إنها إنما تصل إلى العالم العنصري بواسطة الحركات الفلكية و تبدل أوضاعها؛ فبحسب كل وضع تخرج مناسبة مناسبة على الترتيب النازل من العلو إلى السفلى؛ و لما استحال الإتيان على جميع الأوضاع دفعة، فكذا^{١٠} استحال حصول تلك المناسبات دفعة؛ فكل حادث في عالمنا هذا فهو أثر واحد من تلك المناسبات المختلفة المتنوعة الكثيرة، سواء كانت حركة أو سكونا.

قال الله تعالى ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^{١١} و ﴿إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^{١٢} و قال الحكيم الفاضل فيثاغورس: إن بين^{١٣} العقول و هيئاتها النورانية نسب^{١٤} عددية يعني أن العدد أمر عقلي لا وجود له إلا في العقل دون الخارج. و بين الأعداد مناسبات و مشاركات و مباينات كثيرة و هي ظلال و أمثلة للأمور العقلية؛ و كذا كل نوع من الأنواع الجسمانية و المثالية و صفاتهما و أحوالهما إنما هي ظلال لذوات^{١٥} و صفات في العالم العقلي ثابتة غير متغيرة و لا متبدلة.

١. د: بذلك.

٢. د: بحسب مقتضاها.

٣. د: الشرور.

٤. ن: نافذة.

٥. د: كذلك.

٦. سورة حجر، آية ٢١.

٧. ش: ليست.

٨. د: و.

٩. ن: نفذ.

١٠. د: العقلية.

١١. د: يعني.

١٢. سورة قمر، آية ٤٩.

١٣. ش: بين.

١٤. د: لذوات.

فإذا أعدت الحركات الفلكية بواسطة نفوذ الأشعة الكوكبية^١ المناسبة لنوع من الأنواع بالإعدادات الجسمانية المناسبة المأخوذة من مناسبات الأمور العقلية، أفاضت العقول^٢ حينئذ عند كمال المناسبة والاستعدادات الجسمانية مناسباتها العقلية والأحوال الروحانية؛ فيتم النوع حينئذ ويكمل ويبرز إلى الوجود الخارجي، ومع جميع ما يحتاج إليه من الصفات الجسمانية الكائنة الحاصلة من الصفات العقلية الروحانية^٣.

وإن أردت أن تعرف شيئاً من كيفية^٤ التأثيرات الفلكية والأشعة الكوكبية المتناسبة والمتنافرة الكائنة من الأشعة المجردة العقلية، فعليك بمعرفة صناعة النجوم - لاسيما الأحكام والهيئة - وخواص^٥ الأجسام و معرفة طبائعها وتراكيبها؛ فإن النسبة العقلية سارية في جميع الأجسام.

ومثال ذلك أن الأجسام السماوية من الأفلاك والكواكب، مظاهر ومرايا للمجردات؛ وتصل بسببها الآثار والنسبة العقلية إلى جميع الأجسام؛ فإذا دارت الأفلاك ووقعت الاتصالات الكوكبية والأوضاع الفلكية من المقارنة والمقابلة والتثليث والتسديس والتربيع وغير ذلك من الأمور، وكل^٦ ما يقع من الاتصالات والأحوال، فإنما يكون ذلك سبباً^٧ وعلّة لنزول مناسبة عقلية لاثقة بذلك الاتصال؛ فإن كان ذلك الاتصال والهيئات الواقعة على وجه أكمل وأتم وقعت من النسبة ما^٨ يناسبها.

وهذا كما إذا كانت السيارات في أوجاتها^٩ وأشرافها وبيوتها^{١٠} أو حدودها، ويكون بعضها من بعض على أفضل ما يكون من النسبة العددية الموسيقية؛ فإن ذلك يقتضي سريان أشعة عقلية من المجردات على حسب تلك

١. ب: الكواكب. ٢. ب: العقل.

٣. د: الروحانية. ٤. د: نفسه.

٥. د: الفلكية والأشعة الكوكبية ... صناعة النجوم لاسيما الأحكام والهيئة وخواص.

٦. د: فكل. ٧. ب: فإنما ذلك شيئاً.

٨. د: ما. ٩. ن: أوجاتها؛ د: أرجانها.

١٠. د: إشراقها و شوتها.

النسبة بتوسط الكواكب والأفلاك إلى^١ جميع الأجسام السفلية؛ وتقبل الأجسام السفلية تلك الآثار لا على السواء بل بحسب كمالاتها^٢ واستعداداتها من العلوم والمعارف والأعمال والأخلاق والحركات والسكنات والنشوء والنمو والتغذي والتوليد وغير ذلك من الأحوال على حسب ذلك الوضع والشكل؛ وتسمى أمثال هذه الاتصالات «سعدية»؛ وإن كان الأمر بخلاف ذلك تسمى اتصالات «نحسية»^٣؛ فإن في العالم العقلي مناسبات عز و شرف ومجبة^٤ وقهر^٥ وذل وغير ذلك.

ومعنى كون الأجرام العلوية متناسبة^٦ كون أفعالها وتأثيرات الكواكب في هذا العالم إنما هي بحسب مناسباتها من الأرض، أعني ينسب أجرامها إلى جرم الأرض وأبعادها من مركز الأرض أو بحسب تناسب حركاتها بعضها من بعض.

و على هذا المثل يمكنك استخراج الباقي.

بحث في تصنيف

اعلم أن الأجسام الحسية من الأفلاك والكواكب والعناصر لما كان بعضها محيطاً ومشتعلاً عليه:

فالأرض^٧ في المركز مشتعلة عليه وهي أكثف الأجسام وأغلظها وأظلمها؛ ويحيط بها الماء الذي هو ألطف منها بكثير إحاطة غير تامة؛ ثم الهواء المحيط بالماء الذي هو ألطف منه^٨ بكثير إحاطة تامة؛ ثم يحيط بالهواء أفلاك القمر وهي ألطف منه بكثير؛ وهكذا الأفلاك الباقية بعضها ببعض الأعلى بالأدنى على النسبة المذكورة، أي^٩ إن^{١٠} بين المحيط والمحاط نسبة للطف والتعلق، وهو أن يكون الأعلى ألطف وأشف وأصفى من الأسفل وأقرب إلى

١. ش: كمالها.

٢. ن: محنة.

٣. د: و.

٤. ش: + ببعض.

٥. ش: إن كان.

٦. د: في.

٧. ن: بخسية.

٨. ش، د: مناسبة.

٩. ش: كالأرض والأرض.

١٠. د: يعني.

الروحانية^١؛ حتى ينتهي ترتيب^٢ الأجسام على تلك النسبة إلى فلك^٣ الأفلاك و محدّد الجهات الذي هو منتهى الإشارات الحسية المحيط بجميع الأجسام، وهو أصفاهها و لطفها و أشقّها^٤ و الطافي فوقها كلها.

وله طرفان: جسماني، به^٥ يحيط بجميع الأجسام و يماس سطحه الأدنى السطح الأعلى من الثوابت؛ و روحاني، بسبب شدة لطافته^٦ و شفيفه القريبة من لطافة النفس الناطقة؛ و لذلك^٧ استغنى عن المكان و الزمان و الجهات؛ بل هو علة الأمكنة بسبب ذاته؛ و علة الزمان بسبب صفاته.

إذا فهمت هذا في الأجسام، فافهم مثله في الأنوار العرّضية التي لهذه الأجسام؛ فإنّها يحيط بعضها ببعض - الأقوى و الأشدّ نوراً بالأضعف و الأنقص نوراً - فإنّ أضعف الكواكب نوراً يحيط بالأجسام؛ ثم يحيط الأقوى بالأقوى نوراً من الثوابت و السيارات؛ حتى ينتهي الأمر إلى أقوى الثوابت نوراً، كسهيل و الشيعريّ و الذبران^٨ و غيرها؛ ثم من السيارات إلى المشتري و الزهرة و القمر، ثم الشمس و هو النيز الأعظم^٩ نورانية الأكرّم المحيط بجميع الأنوار، الطامس لها، كإحاطة الحق الأول بجميع أنوار المجرّدات العقلية.

و تكون نسبة^{١٠} إحاطة الفلك الأعلى بالأجسام و قهره لها و لطفه و صفائه و شدة شفيفه و روحانيته، كنسبة إحاطة نور الشمس و لطافته^{١١} و شدة نوره و روحانيته إلى باقي الأنوار العرّضية؛ فيكون نور الشمس أقرب إلى الروحانية من سائر الأنوار و الأجسام، لإحاطته و نفوذه^{١٢} في سائر الأجسام إلّا مقدار مخروط ظل الأرض.

و أمّا المجرّدات العقلية من النفوس و العقول و الباريّ تعالى، فإنّك تجد

١. الروحانيات.

٢. بترتيب.

٣. ب: ذلك.

٤. - أشقّها.

٥. ش: - به.

٦. د: كمال خاصة.

٧. د: كذلك.

٨. ستارة قدر أول صورت فلكي ثور. (مصحح)

٩. د: - نسبة.

١٠. د: + و.

١١. د: فوراً.

١٢. ن: لطافته.

النورَ الأشد محيطاً بالأضعف إلى أن ينتهي الأمرُ في النفوس إلى النفس الكلية التي هي أشدُّ عالم النفس نوراً و شفيفاً و صفاء و لطافةً.

ثم يحيط بعد ذلك العقلُ الأشد نوراً بالأضعف نوراً على الترتيب، حتى ينتهي الأمر إلى العقل الأول المحيط بجميع النفوس و الأجسام و أنورها؛ و نورُ المبدع الأول^١ محيطٌ بالعقل و بجميع العقول و النفوس و العوالم المثالية التي حكمها حكمُ عالم الأجسام من وجهٍ، و الروحانيات من وجهٍ آخر^٢ في النسبة المذكورة و الأحكام؛ و كذا يحيط بالعوالم الجسمانية و أنوارها العرضية، و هو تعالى قاهرٌ لها و نافذ فيها نفوذُ نور الشمس في الأجسام الشفافة اللطيفة، و قهره لها كقهر النور^٣ الشمسي لسائر الأنوار العرضية؛ و كذلك حكمُ العقل الأول و النفس الكلية بالنسبة إلى ما بعدهما من العقول و النفوس.

فالعوالم^٤ على اختلافها باللطافة و الكثافة و الجسمية الحسية و المثالية و النفسية و العقلية و اللاهوتية، محيطةٌ بعضها ببعض - الأعلى بالأدنى و الأشد نوراً بالأضعف و الألف بالأكثف - على الوجه الذي ذكرناه من النسبة و الترتيب لا تباينَ بينها و لا انفصال؛ كان المجموع عالماً واحداً مركباً^٥ من أعضاء و آلات و هيئات كثيرة مشتملاً^٦ على قوى من الروحانيات لاتتناهى؛ يبتدئ من العلة الأولى الذي هو أشدها لطفاً و صفاء و هو النور المحض القاهر لجميع الموجودات و ينتهي إلى ما يقابله من الكثافة و الظلمة و الغلظ، و هي الأرض و العوالم الباقية يترتب^٧ فيما بينهما.

و كلما قرب الشيء من البارئ تعالى، لطف و صفا و طفا و نفذ في سائر العوالم الباقية و غاب عن الحس؛ و كلما قرب من الأرض كثف و غلظ و رسب و ظهر^٨ للحس.

١. - بالأضعف نوراً على الترتيب حتى ينتهي ... و أنورها و نور المبدع الأول.

٢. - آخر. ٣. - نور.

٤. - و العوالم. ٥. - عالم واحد مركب.

٦. - مشتمل. ٧. - يترتب.

٨. - فظهر.

[ما وراء الفلك الأعلى أفلاك روحانية مثالية]

و اعلم أنَّ السطح الأعلى من الفلك الأعلى لا يجوز أن يكون معاساً للعدم؛ كما يقال إن وراءه لا خلاً ولا ملأ ليلزم من ذلك أن يكون وراءه عدم محض؛ فإنَّ الأمر الوجودي لا يجاور العدم ولا يعاسه؛ بل وراءه فلك روحاني مثالي قائم بذاته لا في مكان ولا زمان؛ وهو وإن كان محيطاً به إحاطة روحانية فهو نافذ في جميع الأجسام والمجردات وسارٍ فيها على ما هو الحال في الأمور الروحانية.

ثم يحيط بذلك الفلك الروحاني أفلاك أخرى روحانية، فالأصلية متناهية والحاصلة بعد الإبداع غير متناهية؛ وهي طبقات كثيرة لا تتناهى إلا من جهة العلة الأولى، إلا أنه كلما علا و لطف و صفا حتى ينتهي الأمر إلى جسم فلكي مثالي يقرب مرتبته^١ من^٢ مرتبة النفس الكلية؛ ثم يذهب الترتيب صاعداً إلى أن ينتهي إلى العقل الأول^٣ والعلة الأولى.

ثم إنَّ الفلك الروحاني المحيط بالفلك الأعلى وما فوقه من أفلاك عالم المثال، كما هي محيطة بالأجسام الفلكية و نافذة فيها، فهي أيضاً تحيط بالأجسام العنصرية والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية من عالم المثال، وهي «المثل المعلقة» في الهواء الروحاني القائمة بذاتها النافذة في الأجسام السارية فيها.

و نسبة إحاطة النفس الناطقة البشرية ببدنها و بسائر العوالم، كنسبة إحاطة النفس الكلية ببدنها، أعني مجموع العالم الجسماني و بسائر^٤ العوالم؛ و كنسبة إحاطة العقل بذاته و بسائر^٥ الأشياء؛ و كنسبة البارئ تعالى إلى إحاطته بذاته و بسائر الموجودات؛ إلا أنَّ الإحاطة في الأعلى أعظم و أتم و أكمل ممَّا هو أدنى.

١. ن: مرتبة.

٢. د: من.

٣. ب: في.

٤. د، ب: و سائر.

٥. د، ب: و سائر.

و أنت إذا عرفت نفسك الناطقة و تركيبك^١ بدتك^٢ و إحاطتك بالأشياء علماً سهلاً عليك تصور هذه الأشياء و معرفتها؛ فكل^٣ واحد من المجردات النورية يحيط^٤ بالمجردات التي هي دونه في المرتبة و ينفذ فيها؛ و يشاهد ما فوقه من المجردات^٥ التي هي أشد نوريةً و أجل مرتبة منه و يعرفها، إلا أنه لا يحيط بها و لا ينفذ فيها إحاطة تامة و نفوذاً كاملاً؛ كما أننا نشاهد قرص الشمس بالبصر و نعرفه إلا أنه ليس لنور بصرنا من القوة النورية ما يحيط بذلك و ينفذ فيه. و هذا الحكم^٦ مستمر في جميع الأنوار العقلية و النفسية و الجسمانية العرضية؛ فالعقل^٧ الأول مع شدة نوريته لا يتمكّن من مشاهدة الباري تعالى على سبيل الإحاطة لليلة المذكورة؛ و النور الناقص كمثال و أنموذج للنور التام؛ أفهم هذه اللطائف! فبمعرفتها تصير حكيماً فيلسوفاً؛ و إن لم يتيسر لك فهمها^٨ و لا الوقوف عليها فأنت بعيد من الحكمة و تصوّرها.

(العوالم تترتب من الألف إلى الألف و تتناسب أطرافها)

و يجب أن تعلم أنّ هذه العوالم إذا شرعت تترتب من الألف - الذي هو العلة الأولى - فالألف، حتى انتهت إلى العقل الأخير ثم إلى النفس الكلية حتى تنتهي إلى أضعف النفوس.

و كانت العوالم تتناسب^٩ أطرافها فتكون نسبة لطافة العقل الأخير^{١٠} إلى النفس الكلية كنسبتها إلى ما يتلوها من النفوس؛ و هكذا تذهب النسبة نازلةً إلى آخر مرتبة النفوس فتكون نسبة لطافتها إلى لطافة الجرم الأعلى كنسبة لطافته إلى^{١١} فلك الثوابت؛ و هكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى فلك القمر؛ و تكون نسبة

١. ن: ب: فتركبت؛ ظاهراً «تركب» درست است.

٢. د: ب: بذلك.

٣. ش: د: و كل.

٤. ب: محيط.

٥. د: - يحيط بالمجردات التي هي دونه في المرتبة و ينفذ فيها و يشاهد ما فوقه من المجردات.

٦. د: - الحكم.

٧. ن: فهم.

٨. ش: تناهت.

٩. د: - إلى.

١٠. ش: الآخر.

لطافة^١ فلك عطارد^٢ إلى فلك القمر كنسبة لطافة فلك القمر^٣ إلى فلك النار، حتى تنتهي النسبة في الترتيب^٤ إلى الأرض التي هي أكتف^٥ العوالم.

و في كثافتها حكمة عظيمة لتكون مستقرّاً للمركبات العنصرية؛ ولولا ذلك لما قبلت الفيض الجرمي والعقلي وحفظتهما^٦ مدة؛ فكان^٧ العالم عالماً واحداً، له طبقات كثيرة مختلفة مترتبة من الألف^٨ فالألف حتى تنتهي إلى الأكتف فالأكتف، فالعوالم بأسرها منظومة مترتبة كأنها عالم واحد:

ابتدأ من عالم العقل الذي أوله العلة الأولى وآخره العقل الأخير القريب جوهره من جوهر النفس الكلية؛ لأن آخر كل عالم وأول الذي دونه يتقاربان ويتناسبان ولذلك^٩ يرتبط كل عالم بالعالم الذي يليه.

ثم آخر مرتبة النفوس يتصل بأول مرتبة عالم المثال والأشباح ويتقاربان بالجوهرية.

و آخر مرتبة عالم المثال يتصل بأول عالم الأجسام أعني الفلك الأعلى ويتقاربان بالجوهرية ويتناسبان بالماهية.

و ينتهي عالم الأجسام^{١٠} الحسية إلى الأرض التي هي آخر العوالم وأكتفها.

فهذه بحوث نفيسة شريفة يجب أن يتفطن لها ولا يسوغ للعقلاء^{١١} إهمالها.

١. ش: - إلى لطافة الجرم الأعلى كنسبة لطافته إلى فلك ... الأمر إلى فلك القمر وتكون نسبة لطافة.

٢. ن: عطارد.

٣. د: كنسبة لطافة فلك القمر.

٤. د: ش: الترتيب.

٥. د: ش: وكان.

٦. ش: كذلك.

٧. ش: - أعني الفلك الأعلى ويتقاربان بالجوهرية ويتناسبان بالماهية وينتهي عالم الأجسام.

٨. د: العقلاء.

٩. د: ١٠.

الفصل الحادي عشر

في تحقيق العالم المثالي الشبحي

قد عرفت في كتاب النفس في مباحث القوى و صور المرايا من العلم الطبيعي أنَّ الصور الخيالية التي يتخيلها الإنسان في اليقظة أو يراها في النوم، ليس شيء منها في الدماغ و لا في جزء من أجزائه - أي جزء كان - للبراهين^١ المذكورة أنَّ الكبير كنصف كرة العالم، أو الجبل العظيم لا يمكن انطباعه في الجزء الصغير من الدماغ؛ وليست موجودة في عالم الحس و إلا لراها كل سليم الحس و ليس كذلك؛ وليست عدماً محضاً لأنَّ العدم المحض لا يمكن أن يتصور و لا يتخيل، و نحن نتصور هذه الصور الخيالية تصوراً صحيحاً تاماً و نُمَيِّز^٢ بينها و بين غيرها من الصور الحسية و الخيالية و نحكم أيضاً أنَّها تشارك غيرها من الصور الحسية و الخيالية^٣، و لا شيء من العدم المحض يشارك غيره و لا يمتاز عنه؛ فلا شيء من الصور الخيالية و الصور التي يراها النائمون بعدم محض؛ و إذا لم تكن عدماً محضاً و لا هي في جزء من أجزاء الدماغ و لا في العالم الحسي تعيَّن أن تكون لا محالة في عالم آخر.

و يسمى ذلك العالم بـ«العالم المثالي» و «الخيالي» و هو فوق عالم الحس و المكان، و دون عالم العقل، فهو متوسط بين هذين العالمين.

١. ن: تميز.

١. ش: البراهين.

٢. د: و نحكم أيضاً أنَّها تشارك غيرها من الصور الحسية و الخيالية.

و جميع مايتخيله أرباب العلم الرياضي من الأشكال و المقادير و الأجسام و ما يتعلق بها من الحركات و السكنات و الأوضاع و الهيئات و السطوح و الخطوط و النقط و غير ذلك من الأحوال فجميعه موجود في هذا العالم الأوسط. و لهذا سمّاه الحكماء بـ«الحكمة الوسطى» و «العلم الأوسط».

و كذلك صور^١ المريا - كما عرفت - ليست في المريا للأدلة^٢ التي ذكرناها في العلم الطبيعي؛ و ليست منطبعة في الهواء و لا في البصر و ليست بعدم محض بعد مشاهدتها؛ فهي لا محالة في هذا العالم المثالي المذكور. و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراف^٣ أنّ جميع ما يرى في المنام من الجبال و البحار و الأرضين و الأصوات العظيمة الهائلة و الأشخاص الكثيرة الكبيرة^٤ كلها مثل قائمة لا في مكان و محل؛ و كذا الأعراض التي لا تقوم عندنا إلا بالأجسام - كالطعوم و الروائح و الأصوات و الكيفيات الفعلية و الانفعالية الأربعة و غير ذلك من الأعراض - مثل قائمة لا في مادة.

و ليس كما ذكره المشاؤون أنّ جميع ما يتخيل أو يرى في المنام يكون في بعض تجاويف الدماغ، لما ذكرنا أنّ البحر العظيم أو الجبل الهائل أو^٥ غيرهما من الأجسام المفرطة الكبر كيف يسعها تجاويف الدماغ الذي هو بالنسبة إليها في غاية ما يكون من الصغر؛ فيجب أن يكون في العالم المثالي الخيالي^٦.

و أنت فقد علمت في مباحث الصوت أنّ القلع و القرع و تموج الهواء ليس جزءاً من حقيقة الصوت، فلا يلزم أن يكون الشيء الغير الموصوف بهذه الأشياء خالية^٧ عن الصوت، لجواز أن يكون له أسباب^٨ و شروط أخرى، كما

١. ش: الصور. ٢. ش: بالأدلة.

٣. حكمة الإشراف، ص ٢٤٠ با شرح و تفصيل شهرزوري.

٤. ش: د: - الكبيرة. ٥. د: و.

٦. د: و الخيالي. ٧. ن: خالياً.

٨. د: و.

كان عندنا الهواء و القلع و القرع سبباً و شرطاً لحدوث الصوت^١.
فالعالم الأثيري لا تعلل أصواته بالهواء لخلوّه عنه؛ وليس هناك قلع و قرع
فيجب أن تعلل بأمر^٢ آخر كما تعلل أصوات العالم المثالي بكونه صوتاً فقط لا
بالهواء و لا بالقرع و القلع.

و كذا بصر الأفلاك و سمعها و شمّها غير مشروط بالعين و لا بالأنف و
لا بالأذن، و جسم الفلك لملاسته و صقالته كالرطوبة الجليدية الصقيلة^٣؛ فكل
فلك ذاته لنفسه عينٌ ينظر به ذاته و جميع عالم الأجسام من الأثيري و
العنصري، و لذلك^٤ يسمع بذاته جميع الأصوات العالية^٥ و السافلة لأنّ ذاته
لصقالته و ملاسته و لطافته يقوم مقام الجلد الممدود على الصماغ مدّ^٦ الجلد
على الطبل؛ فيسمع بكلّه و يبصر بكلّه و يشم بكلّه؛ لأنّ ذاته يقوم مقام زائدت^٧
مقدم الدماغ؛ و قوة السمع و البصر و الشم لا يكون في جزء مخصوص منه
دون غيره بل ذلك في كله؛ فكما^٨ أنّ^٩ كلّ آلة لهذه القوى، فكذلك القوى في كلّ لا
في جزء منه لفضيلته و شرفه.

و للأفلاك لمسّ و كلها آلة للمس لا تصافها بالحياة، و اللمس يتبع الحياة
الجسمانية، و إن كان في الأجسام العنصرية تعلل مع ذلك بالكيفيات الأولى
المتضادة؛ و الأفلاك بهذه تشارك الحيوان^{١٠} الأرضي لكونه عامّاً فيه^{١١} مبنوث
فيه غير مختص ببعض معين.

و لا ذوق للأفلاك لعدم تحلّل أبدانها و فائدة وجود الذوق في الحيوان إنّما
هو لذلك.

١. ش: شرط الحدوث الصوت: د: شرطاً لمصول الصورة.

٢. ش: فيجب تعلل أمر.

٣. د: الصقيلة. قوله: «كالرطوبة...» خبر لقوله: «و جسم الفلك...» (مصحح)

٤. د، ش: و كل.

٥. د: و.

٦. د: و.

٧. ش: ب: زائد في.

٨. د، ش: و كما.

٩. ش: كلي لأن.

١٠. ش: للحيوان.

١١. د: + غير.

و كما أنَّ أجسام الأفلاك في غاية اللطف^١ و الصفاء و القوة و الشوق الغير المتناهي، فكَذلك هذه القوى تكون مناسبة^٢ لتلك الأجسام في القوة و المتانة و الشرف و الفضيلة.

و كما لا نسبة لأجسامها إلى أجسامنا فلا نسبة للقوى إلى القوى، إلا من حيث الأمر العام الذي هو الإدراك. و لا نسبة^٣ للقوى الفلكية من حيث الشدة و الصفاء و الإدراك إلى قوانا.

و الأسباب و الشروط الموجبة لحصول الرؤية و السمع و الشم فيها غير الأسباب و الشروط الموجبة عندنا لذلك.

و إذا عرفت هذا في عالم الأفلاك و مخالفتها للقوى الحيوانية مع كونهما من العالم الحسي، فلا تتعجب من مخالفة عالم المثل العالم الحس مخالفة أكثر من ذلك؛ فإنَّ المحسوسات بالحواس الخمس من الأعراض التي لا تقوم عندنا بالأجسام، فإنَّها في عالم المثل المتعلقة قائمة بذاتها لا تحتاج إلى سبب آخر غير ذاتها.

و كل ما في عالمنا هذا من الأفلاك و الكواكب و العناصر و المركبات و الحركات و سائر الأعراض موجودة في العالم المثالي، إلا أنَّه تكون هذه الأشياء في عالم المثل ألطف و أحسن و أشرف و أفضل ممَّا في عالمنا هذا لقربها من المبدأ الأول و المبادئ العقلية.

و يجب أن تعلم أنَّ العالم المثالي عالم عظيم شديد الفسحة لا ضيق فيه أصلاً؛ لأنَّ الضيق إنَّما يكون في الأمكنة و الأبعاد الهيلولوية، و الصور هناك قائمة بذاتها لا تحتاج إلى مادة فلا تحتاج إلى مكان إذ المكان إنَّما يحتاج إليه ذو المادة؛ فلا تزاحم بين تلك الصور الروحانية على محل أو مكان.

و أصل العالم المثالي المبدع - الحاصل من المبادئ العقلية - من الأفلاك و

١. د: اللطافة.

٢. از اينجا تا عبارت: «الاستعدادات و الأوصاف الحاصلة المكتسبة من الأبدان» در ص ٣٦٨ از

٣. ش: فلا نسبة.

نسخه د افتاده است.

الكواكب و نفوسها و العناصر و المركبات من المعادن و النبات و الحيوان و الإنسان متناه، لاحتياجها إلى عللٍ و جهاتٍ عقلية متناهية للبرهان القائم على نهاية السلسلة المترتبة العقلية؛ فيجب إذا كانت العلل العقلية متناهية^١ أن تكون معلولاتها المثالية و الحسية أيضاً متناهية؛ و لكن يتصور فيها اللانهاية من جهة أخرى فإنَّ العالم المثالي يحدو حدوَّ العالم الحسي.

فكما^٢ أنَّ العالم الحسي أفلاكه و كواكبه دائماً في الحركة، و العناصر و المركبات دائماً في قبول الآثار الاستعدادية من الأفلاك و النفوس من الأملاك إلى غير النهاية، فكذلك العالم المثالي أفلاكه و كواكبه دائماً في الحركة؛ و الأشباح العنصرية و صور المعادن و النبات و الحيوان و الإنسان دائماً تقبل من آثار تلك الحركات المثالية و إشراقات العوالم العقلية، لمناسبتها للأشباح المجردة في التجرد عن المادة فتقبل لذلك الإشراقات العقلية و يحصل من تلك الإشراقات بحسب قبول تلك الأشباح أنواع الصور المختلفة من الأفلاك و الكواكب و العناصر و صور المعادن و النبات و الحيوان و الإنسان بسبب المناسبات المختلفة الموجودة في ذلك العالم إلى غير النهاية.

و قد تحصل هذه المثل المعلقة على سبيل الحدوث و التجدد بسبب حدوث الصور في المرايا الصقيلة و التخيلات الحيوانية؛ فيجوز أن تبطل هذه الصور بعد حصولها بالمقابلة و التخيل؛ فلا تبقى بعد زوال المقابلة أو التخيل قائمة بنفسها مستقلة بذاتها كباقي الصور الثابتة في عالم المثل.

و قد تخلع الأنوار المجردة الفلكية و الكوكبية الصور التي تظهر في المرايا و التخيلات لتصير مظاهر لها في البرازخ عند المستبصرين.

و قد تخلعها الأنوار المجردة العقلية؛ و ما تخلعها الأنوار المجردة تكون نورية و تصحبها إرحيةً روحانية؛ فتحصل الصور المختلفة المثالية بالشيئين المذكورين إلى غير النهاية على طبقاتٍ شتى^٣ مختلفة باللطافة و الكثافة؛

١. ش: - للبرهان القائم على نهاية السلسلة المترتبة العقلية فيجب إذا كانت العلل العقلية متناهية.

٢. ن: شيء.

٣. ش: و كما.

فلا يتناهى أشخاص هذا العالم المثالي لحصول الأشخاص الغير المتناهية بالعلتين المذكورتين وإن كانت طبقاته متناهية.

وفي هذا العالم العظيم الغير المتناهي أشباح كثيرة للعة الأولى و للعقل الأول، على غاية ما يكون من الكمال و التمام و الحسن و البهاء على أفضل ما يمكن أن يكون؛ و كذا لباقي^١ العقول لكل واحد أشباح كثيرة على صور أشياء^٢ مختلفة بحسب شرف العقل و فضيلته للأشرف^٣ و الأخس^٤ أخس؛ و هي المظاهر التي يظهرون بها في هذا العالم بحسب وجود العلل المقترضية لظهورهم هاهنا.

و^٥ مثال كل شيء مما هاهنا - سواء كان جوهرأ أو عرضاً - فهو في عالم المثل المعلقة قائم بنفسه؛ فإن المادة لما عدت فيه فلا تكون الأعراض حالة فيها منطبعة؛ و إن كنا نحن نرى أنفسنا أحياناً - في نوم أو غيره - ملتذة بمآكل و مشارب لها طعوم حسنة و ألوان مشرقة و روائح طيبة؛ و لكن ليس ذلك على سبيل الانطباع لعدم المادة هناك؛ فإنه لو كان هناك مادة لكانت الأجسام هناك مركبة من مادة و صورة، فكانت في عالمنا هذا - عالم الحس - متميزة^٥ يشاهدها كل سليم البصر و ليس كذا؛ فالصور و الأعراض المشاهدة في عالم المثال أشباح محضة و الأعراض متمثلة في تلك الأشباح لا على سبيل الانطباع بل على سبيل التمثل و التخيل لا غير؛ فجميع الأعراض القائمة عندنا بالمادة جواهر هناك لقيامها بنفسها و استغنائها عن الحلول الذي هو صفة الجواهر؛ فكل ما في عالم المثال جواهر بسيطة.

فهذا معنى أشار إليه الشيخ الإلهي رمزاً و بسطناه نحن.

و يمكن أن يقال إن تلك الأعراض المثالية - كالطعوم و الروائح و غيرها - يتكيف بها تلك الصور الجسمانية المثالية لروحانيتهما بخلاف الأعراض التي

٢. ن: شي.
٤. ش: + هاهنا.

١. ن: الباقي.
٣. ن: - أشرف.
٥. س، ب: متميزة.

عندنا المحتاجة إلى محلٍّ ماديٍّ؛ وأنت فقد عرفت أنَّ الصور والمواد منتفية على مذهب المشائين وليس في البسائط الفلكية والعنصرية إلَّا الجسمية والهيئات لا غير، فيجوز أن تكون الأجسام المثالية^١ ليس فيها إلَّا الصور والهيئات الروحانيَّتَيْنِ فإنَّ الحالَّ في الروحاني لا بد وأن يكون روحانياً، فإنَّنا نعلم بالضرورة أنَّنا إذا أكلنا أو شربنا أو نكحنا أو شممنَّا أو أبصرنا لونا أو سمعنا صوتاً في النوم أو في غيره فإنَّنا نلتذ بتلك الأطعمة والأشربة والأجسام وبما فيها من الطعوم والروائح والألوان ونلتذ بما يخرج منها من الأصوات؛ فتلك الأجسام المثالية لا محالة متكيفة بتلك الأعراض الروحانية والصفات الموجودة فيها.

و جميع ما في عالم المثال والعقل لا ضدية بينهما^٢ ولا ينافي بعضها بعضاً ولا تعانج ولا تراحم بينهما على محلٍّ أو مكان. فإنَّ الضدين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد ومادة واحدة وبينهما غاية الخلاف؛ وليس في العالم العقلي والمثالي موضوع ولا مادة، فلا ضدية هناك ولا تراحم بينهما على محلٍّ أو مكان. ولما كانت هذه الصور الشبحية في غاية اللطف لا مكان لها ولا محلٍّ فنتوهم أحياناً - إذا رأيناها في نومٍ أو يقظة - أنَّها تنتقل من حالٍ إلى حالٍ ومن شكلٍ إلى شكلٍ، فيجوز أن يكون هذا الانتقال والشكل جائزاً عليها في ذاتها للطفها؛ ويجوز أن تكون غير منتقلة ولا متغيرة في ذاتها بل يتخيل ذلك وليس كذا في نفس الأمر، بل تغيب عن المشاهدة وتحضر صورة أخرى كما إذا رأينا شخصاً معيناً من البشر؛ ففي حالة نظرنا إليه تنقلب تلك الصورة إلى صورة^٣ الفرس أو غيره من الصور وليس^٤ ذلك قليلاً، بل مهما كان المظهر الموجب لمشاهدة ذلك الإنسان موجوداً فإنَّنا نراه؛ فإذا تغيَّر المظهر الأول وحصل المظهر الثاني المقتضي لظهور الصورة الفرسية، غابت الصورة الإنسانية سريعاً وظهرت الصورة الفرسية كالبرق الخاطف؛ فيتوهم الراي أنَّ الصورة

١. ش: بينهما.

٢. ن: + و.

٣. ش: لكن؛ ب: لكن ليس.

٤. ش: + أخرى.

الأولى الإنسانية انتقلت^١ إلى صورة الفرسية وليس كذلك؛ فإنَّ البرهان قد قام على امتناع قلب الأعيان مطلقاً.

والمثال البدني الذي تستعمله النفس الناطقة في النوم أو للفاضلين^٢ في اليقظة، زعم الشيخ الإلهي أنَّ المجرّد عن المادة الذي هو ربّ النوع، هو الفائض للمظاهر البدنية على حسب أوصاف ذلك الشخص الذي له ذلك المثال والمظهر. والصور المرئية في النوم حكمها حكم الصور الظاهرة في المرايا والتخيل في حدوثها^٣، وأنَّ كلّها من فيض الأنوار العقلية وهي مظاهر للنفوس الناعسة تفاض بحسب الاستعدادات والأوصاف الحاصلة المكتسبة من الأبدان^٤؛ وتظهر الأمثلة للنائم بحسب أوصافه داخل فيه^٥ فإذا أفاضتها^٦ جديدة^٧ ثم رجعت النفس إلى استعمال^٨ المظاهر الحسية، تغيب تلك المظاهر المثالية باقية ثابتة في العالم المثالي، أو يكون مظهرها بعض البرازخ العلوية الفلكية.

وهذا أمر ثالث من الأمور التي يتكثر بها ذلك ويتجدد به الصور والأعراض المثالية إلى غير النهاية.

ويجوز أن تكون النفس تلبس المثال المظهري ممّا هناك من الصور الموجودة فيه على ما يليق بأحوال النفس واستعدادها لذلك؛ فإنَّ النفوس، وإن كانت^٩ غير متناهية من جهة الماضي والمستقبل، فالصور الشبكية البدنية والأعراض غير متناهية في ذلك العالم المثالي.

والعالم المثالي له طبقات كثيرة لا يحصيها إلّا البارئ تعالى والمبادئ العقلية. وكل طبقة فيها أشخاص غير متناهية من الأنواع التي في عالمنا هذا. و

١. ش: انتقلت. ٢. ب: الفاضلين.

٣. ش، د: حدودها.

٤. از عبارات: «للك الأجسام في القوة والمتانة والشرف والفضيلة» در ص ٣٦٤ تا اینجا از نسخه د افتاده است.

٥. د: أوصافه وأخلاقه.

٦. ب: أفاضها.

٧. ش، ب: استكمال.

٨. د: - المثال المظهري ممّا هناك ... استعدادها لذلك فإنَّ النفوس وإن كانت.

هذه الطبقات بعضها نورية مُلْذَّة فاضلة شريفة وهي طبقات الجنان^١ التي يلتذّ بها المتوسطون من أهل الجنة. وهذه الطبقات أيضاً متفاوتة بعضها أفضل وأنور وبعضها دون ذلك وكذلك الطبقات المظلمة المولمة وهي طبقات الجحيم التي يتألم بها أهل النار متفاوتة في شدة الظلمة والوحشة وبعضها دون ذلك. فالطبقة^٢ الفاضلة من الطبقات النورية متأخمة لعالم العقل فهي في أفقه، والطبقة الساقطة المظلمة هي آخر الطبقات متأخمة لعالم^٣ الحس فهي في أفقه وباقي الطبقات التي لاتحصى كثرتها محصورة بين هاتين الطبقتين؛ وكل طبقة منها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين غير متناه عددهم.

فإذا ارتقيت في السلوك إلى هذه الطبقات فكلّما^٤ وصلت إلى طبقة أعلى وجدتها ألطف وأكثر روحانية ونورية^٥ وأحسن صوراً وأعظم لذة مما تحتها، والمقيم فيها لذاته أتم وأكمل من لذات المقيم في^٦ الطبقة التي هي^٧ دونها. وجميع هذه الطبقات وإن اشتركت في أنّها فوق الزمان والمكان، إلّا أنّ الطبقة كلّما كانت أعلى كانت أشرف وأتم نورية وأصفى وأكمل روحانية. وهذا العالم الغير المتناهي لايتناهى عجائبه ولايمكن أن تدرك غرائب في هذا العالم الظلماني ولايحيط بحقائقه على ما هو عليه إلّا المبدأ الأول تعالى وتقدس والمبادئ العقلية.

وبعض المشايخ ممن يقول بثبوت العالم المثالي يقول: إنّ الخيال حصّة من عالم المثال يجري منه مجرى الجدول من النهر العظيم^٨ ويسميه بـ«الخيال المتصل» ويسمى عالم المثال بـ«الخيال^٩ المنفصل». ولا بأس بتسمية الخيال المتصل جدولاً بالنسبة إلى عالم المثال الذي هو النهر الأعظم؛ لأنّه لمّا كانت^{١٠}

١. ش: الجنات؛ د: الجهات.

٢. ش: والطبقة.

٣. د، هـ: ش: وكلماء.

٤. د: للعالم.

٥. د: - في.

٦. د: - ونورية.

٧. د: - من النهر العظيم.

٨. د: - دونها.

٩. د: كان.

١٠. د: - من النهر العظيم.

طبقاته كثيرة لا تُدْرَك، وأشخاصه غير متناهية، ولا يدرك أيضاً كثرة^١ تراكيبه ولا تفاصيله لقصور قوى النفس الناطقة عن^٢ ذلك، بل لا تدرك النفوس من تلك العجائب والأشخاص إلا القليل النزر، فلا جرم كان الخيال جدولاً صغيراً من عالم المثال الكبير.

[إشارة إلى ما في عالم المثال من الأشجار والثمار و...]

ولهؤلاء القوم كلام كثير في هذا العالم يصيبون في الإجماليات وأصل ثبوته ويخطئون في بعض تفاصيله ويكترون من ذكر الفروع دون الأصول؛ فيذكرون ما في ذلك^٣ العالم من الأشجار الهائلة الغير المتناهية من كل نوع وأنواع أخرى لا توجد عندنا؛ تظل الشجرة الواحدة منها أهل الأرض؛ وأكثر ما فيها من أطايب الثمار الطيبة والفواكه الحسنة الطيبة الطعوم والأرايح^٤، كل واحدة منها أكبر من الجبل العظيم.

وكذلك هناك من الأطعمة المليحة المتنوعة والأشربة المختلفة الحلوة وغيرها ما هو لذة للشاربين:

فمنها، ما يجري على وجه الأرض كدجلة والفرات والنيل ويجحون وسيحون مما لا يحصى ولا يدرك كثرة^٥.

ومنها، ما يكون في أنهار صغار وكبار.

ومنها ما يكون في الأواني الكبيرة^٦ والأحواض من أنواع الجواهر

النفيسة؛

كذلك قصورهم العظيمة [المتقنة البنيان]^٧ والمرافق من سائر الجواهر النفيسة^٨ والبساتين المرتبة والأنهار المطردة والأطيار المتنوعة المغردة والحدود والولدان الحسنة الجميلة، الساكنين في تلك القصور والبساتين؛ فقد

١. ب: كثيرة. د: النفوس الناطقة من غير.

٢. ب: الروح.

٣. ش: هذا.

٤. د: الكثيرة.

٥. ن: د: المتقنة البيان؛ ش: ب: المتقنة البنيان؛ نسخة بدل ن: المتقنة البنيان.

٦. د: - وكذلك قصورهم العظيمة المتقنة البيان والمرافق من سائر الجواهر النفيسة.

يكون البستان والقصر له حدٌّ من الكِبَر يمشي الراكب المُجَدِّ في طوله و غرضه سنين؛ وهذه طبقات هي نفس الجنان الذي يلتذُّ بها السعداء من المتوسطين.

و في الجملة، لا يتمكن الكاملون من البشر من شرح عجائب هذا العالم و غرائب ما فيه من النعيم المقيم للسعداء^١، و العذاب الأليم - من النيران العظيمة المحرقة و الأهوال الهائلة و الحيوانات القبيحة المؤذية من الحَيَّات و العقارب و الأفاعي الواحدة، كالجبل العظيم و الليل البهيم و الأودية المظلمة و الجبال المتلجة و غير ذلك من الأشياء المؤلمة - للأشقياء من أهل النيران.

و ما أحسن ما وصف - صلى الله عليه و سلم^٢ - الجنة التي هي أحد طبقات عالم المثال النيرة بقوله: «فيها ما لا عين رأت و لا أُذُن سمعت و لا خطر على قلب بشر» و هذا فيه كفاية للذكي الفطن؛ و كذلك وصف^٣ أحوال النار بقريب مما ذكرنا.

و لو شرعنا تفصيل^٤ بعض أحوال هذا العالم العظيم لسودنا فيه مجلّدات كثيرة و لم نأت على عشر عشرة؛ فالبارئ تعالى و ما أبدع من المبدعات و خَلَقَ من المخلوقات أعظم و أكمل من أن يدركها عقول البشر؛ فلنتجاوز عن هذا الأمر العظيم و الخطب الكريم.

و لما كانت الأشباح المثالية الظاهرة في المرايا الصقيلة و الخيالات التي تظهر نوماً و يقظة، ليست في المرايا، و لا في القوى الخيالية الدماغية، و لا أيضاً حالة في محلٍّ لاستغنائها بالقيام بذاتها في العالم المثالي الروحاني، و لا يمكن أن تدركها القوى الحسية إلا بمظاهر، فيجوز أن يكون لها مظهرٌ من هذا العالم تظهر بها أحياناً، كصقاله^٥ تحصل في الهواء أو في بعض أجزاء الأرض أو في الماء المخصوص^٦.

٢. ش: + و آله.

١. ن: السعداء.

٤. ش: يصف.

٣. د: وصف رسول الله.

٦. ش: لصقاله.

٥. ن: تفصيل.

٧. حكمة الإشراق، ص ٢٣١ با شرح و مفصيل شهرزورى.

و قال الشيخ الإلهي في حكمة الإشراف^١ إنها ربما تنتقل في مظاهره من مظهر إلى آخر؛ قال: و منها يحصل ضرب من الجن و الشياطين و قد شهد عنده جماعة كثيرة من أهل دربند و من أهل ميانج أنهم يشاهدون هذه الصور كثيراً فكانوا^٢ يرونهم في مجمع عظيم مراراً كثيرة، يظهرون لهم في كل وقت، إلا أنه لا تصل إليهم أيدي الناس و لا شيء من جوارحهم.

و قد شاهد أهل الرياضات و المجاهدات و الخلوات أحياناً أجساماً^٣ مثالية غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك، بل تكاد تتدرج بجميع^٤ البدن و تقاوم البدن و تصارع الناس^٥.

ثم قال: و لي في نفسي تجارب صحيحة تدلّ على أنّ العوالم أربعة: أنوار مجردة عقلية، و أنوار مدبرة، و العالم الحسي بأفلاكه و كواكبه و عناصره، و العالم المثالي الذي فيه الصور المعلقة المستنيرة و الظلمانية؛ في المستنيرة^٦ النعيم للسعداء، و في الظلمانية العذاب للأشقياء^٧.

و كل حيوان و إنسان ممّا في عالم المثال^٨ فله نفس متعلقة به تعلّق نفوسنا بأبداننا؛ و بعض تلك النفوس الموجودة في ذلك العالم في أي طبقة كانت، هي من نفوس البشر^٩ التي انقطع تعلّقها من أبدان هذا العالم و تعلقت بأبدان ذلك العالم؛ فإن كانت الملكات التي لها فاضلة و أخلاقها حميدة، تعلقت بالأبدان البشرية في أعلى الطبقات؛ و إن كانت الملكات و الأخلاق رذلة غير حميدة، تعلقت بحسب ذلك بما يليق بها من الحيوانات العجم المنتكسة^{١٠} في أسفل الطبقات.

و يجوز أن يكون بعض تلك النفوس ليست من النفوس البشرية التي انقطعت علاقتها من هذا العالم، بل يكون من فيض العقل المجرد الذي يتعلق به

١. د: و كانوا.

١. همانجا.

٢. د: لجميع.

٢. د: أجساماً.

٣. د: في المستنيرة.

٥. همان، صص ٢٣١ - ٢٣٢.

٤. د: المثالي.

٧. همان، ص ٢٣٢.

٥. ن: المنتكسة.

٩. ش: البشر.

إيجاد بعض ما في عالم المثال.

ثم كل نفس تنقطع علاقته من ذلك العالم، تتجرد بالكلية وتتعلق بعالم العقل المحض؛ أو تنتقل إلى تعلق الأبدان الذي في الطبقة العليا؛ وهكذا ترتقي من طبقة إلى طبقة بعد أن تمكث في كل طبقة زمناً طويلاً أو قصيراً، بحسب ما فيها من الهينات، إلى أن ترتقي إلى أعلى طبقات عالم المثل؛ ومنها تتخلص إلى عالم العقل المحض؛ فالعالم يتصل بعضها ببعض^٢ إلى أن تنتهي إلى العلة الأولى.

وأما عناصر عالم المثال ومعادنه ونباته، فالأظهر^٣ أنها لا نفوس لها مدبرة لها كما هو الحال في عالمنا هذا، بل المدبر لكل نوع والحافظ له بأشخاصه الغير المتناهية هو رب النوع الذي لعالم المثال.

و يجوز أن يكون لها نفوس محرّكة لها ومدبرة لها؛ فإننا نجد الجمادات تتحرك في النوم وتكلم أحياناً ويصدر منها ما يصدر من الحيوانات، فلا يبعد أن يتصل بها بعض النفوس الواصلة إليها إما من هنا أو من هناك؛ فإن ذلك العالم في غاية اللطف، وأحواله تخالف أحوال هذا العالم في كثير من الأشياء. ومن هذه المثل المعلقة والنفوس المتعلقة بها من نفوس أهل هذا العالم، يحصل الجن والشياطين والغيلان ولها مظاهر من هذا العالم تظهر بها أحياناً بحسب ما تقتضيه الاستعدادات الفلكية والحركات الكوكبية^٥.

[العالم المثالي أي عالم الصور المعلقة ليس هو عالم المثل الأفلاطونية]

و العالم المثالي أعني الصور المعلقة، ليست مثل أفلاطن؛ فإن مثل أفلاطن نورية محضة وهي عقول مجردة عن المادة، والمثل المعلقة فهي ظلمانية و مستنيرة، للسعداء بيض مرّد يتلذذون بها، وللأشقياء سودّ زرق يتألمون بها^٦. و أفلاطن ومن قبله، كسقراط ومن تقدّمه من الحكماء، كما يقولون بثبوت

١. د: + الملكات و.

٢. ش: والأظهر.

٣. حكمة الإشراف، ص ٢٢٢.

٤. د: بالبعض.

٥. د: لها.

٦. د: بها؛ مان، صص ٢٢٠ - ٢٢١.

المثل النورية التي هي أرباب الأصنام، فهم أيضاً يقولون بثبوت المثل المعلقة المستنيرة والظلمانية أيضاً؛ ويزعمون أنها جواهر مفارقة ثابتة في الفكر والتخييلات النفسية.

و قال أفلاطن إننا ندرك رسوم الجزئيات مثل النقطة والخط والسطح والجسم وهي موجودة بذاتها، وكذلك توابع الجسم مفردة مثل الحركة والزمان والمكان والشكل؛ فإننا نلاحظها بأذهاننا بسائط مرة^١ ومركبات أخرى؛ ولا^٢ حقائق في ذاتها من غير حوامل ولا موضوعات.

و إذا سمعت في كلام القدماء أن في الموجودات عالماً مقدارياً^٣ غير هذا العالم الحسي^٤ وغير العقل والنفس، فيه مدن^٥ لا تحصى أو أنها غير متناهية؛ من جملة ذلك ما سماه الشارح^٥ «جابلقا» و«جابرصا» وهما مدينتان في مدن عالم المثل لكل واحد منهما ألف باب، لا يحصى ما فيها من الخلائق إلا الله تعالى لا يدرون أن الله خلق آدم وذريته. فالأفاضل من الأنبياء والحكماء يُقرّون بوجود هذا العالم فالعقل لا يبادر إلى تكذيب هؤلاء من غير برهان^٦.

ثم جميع الأقوياء من السالكين يرون هذا العالم في أثناء سلوكهم ولهم فيه مآرب وأغراض^٧ من إظهار العجائب والخوارق من الكرامات والمعجزات، بل البرهة^٨ من الكهنة والسحرة وأرباب العلوم الروحانية قد يشاهدونه ويظهرون منه صوراً وعجائب من الحيوانات وغرائب من النباتات^٩ والفواكه في وقتها وغير وقتها بمظاهر وطلاسمات يصنعونها^{١٠}؛ فإن كذبهم بالحجة كذبوك بالمشاهدة؛ فإن سلكك وتلطفت بالأمور الروحانية وأمعنت النظر في كتابي هذا - الذي ما سبقك إلى مثله لا سيما في هذا الفصل - ربما تفهم شيئاً منه.

١. ن: - و. ٢. ش، د، ب: لها.

٣. ن، ش، ب: عالم مقداري. ٤. د: - الحسي.

٥. د: الشارح.

٦. حكمة الإشراف، صص ٢٥٤ - ٢٥٥ با شرح وتفصيل شهرزوري.

٧. د: - وأغراض.

٨. ش: بأن البرمن؛ شاید «البرهنة» يا «برهمن» باشد.

٩. ن: النبات. ١٠. د: يصفونها.

و قول بعض المتألهين^١: إنَّ الحكيم هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة و يلبسه أخرى فإن شاء عرج إلى عالم النور و إن شاء ظهر في أي صورة أراد؛ و ظهور السلاك من الحكماء^٢ و غيرهم في أي صورة أرادوا، إنّما هو في عالم المثال، و الأنوار المجردة من الباري تعالى و العقول و النفوس السماوية. و النفوس الناطقة الإنسية^٣ المفارقة و الكاملة من غير المفارقة، يظهرون في صور مختلفة من المليحة و القبيحة و اللطيفة و الكثيفة و الهائلة و الضعيفة و غير ذلك من الأحوال و الصفات، على قدر قوة الذات التي يظهر عندها الصورة و شدة استعدادها لذلك، و بحسب ما يقتضيه الوقت و الحال الذي لأجله يظهر عنده المثال؛ فقد يظهر العقل و الملك تارة في صورة حسنة لطيفة مِلْذَة، و تارة في صورة هائلة مؤلمة، و تارة في صورة قبيحة مُعَلَّة، بحسب اختلاف الأحوال المتقضية للظهور في الصور المختلفة النوعية و الصنفية^٤.

١. مقصود، سهروردي است در الشارح، ص ٥٠٣ كه گفته است: «و في الجملة الحكيم المتأله هو

الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة و يلبسه أخرى...».

٢. د: من الحكماء. ٣. ش: الاسر.

٤. ش، د: - الصنفية.

الفصل الثاني عشر

في حقيقة إدراك الواجب لذاته و المفارقات العقلية و علم النفوس

ظنّ جماعة من الحكماء القدماء، كفر فوريوس و أتباعه، أنّ إدراك^١ ما من شأنه أن يدرك، كالنفوس الناطقة، هو أن يصير المدرك نفسه نفس صورة المدرك عند إدراكه له^٢؛ وهذا هو اتحاد المدرك بالصورة المدركة. وقد سبق إلى بطلان هذا إشارة من أنّ شيئاً لا يصير بعينه شيئاً آخر، فإنّه إن بقي الأول مع حصول الثاني فهما^٣ اثنان فلا اتحاد، وإن بطل الأول و بقي الثاني أو بقي الأول و بطل الثاني فليس ذلك باتحاد لأنّه لم يصر أحدهما الآخر بعينه؛ وإن بطلا كلاهما^٤ فلم يبق شيء ليصح وقوع^٥ الاتحاد عليه.

فعلى كل واحد من التقادير الأربعة، لا يصح قولهم: إنّ المدرك نفسه^٦ يصير نفس الصورة المدركة عند الإدراك؛ وقد علمت أنّ شيئين^٧ لا يصيران شيئاً واحداً إلا باتصال و امتزاج و تركيب و ليس في الإدراك شيء من هذا؛ فليس بطلان أحد جزئي شيء^٨ و بقاء الآخر أو بطلانهما أو بقاءهما اتحاداً حقيقياً؛ وإن سُمّي «اتحاداً» فعلى سبيل المجاز. و مع كون الاتحاد الإدراكي

١. د: الإدراك. ٢. ش: - له.

٣. ب: فيهما.

٤. ش: - الأول و بقي الثاني أو بقي الأول ... لأنّه لم يصر أحدهما الآخر بعينه و إن بطلا كلاهما.

٥. ش: - وقوع. ٦. ش: - إنّ المدرك نفسه.

٧. د: الشيئين؛ ب، ش: شيئان. ٨. د: الجزئين بشيء.

على هذا الوجه ليس باتحاد حقيقي، فهو غير حاصل إلا للأجسام^١ والأجرام دون غيرها^٢ من الجواهر والأعراض، فالاتحاد من خواص الأجسام.

فلا يصح أن يقال في النفس الناطقة التي هي جوهر مفارق: إنها تتحد^٣ بالمعقولات والمدركات التي تدركها؛ وأما الاتحاد الحقيقي فهو كما ذكرنا^٤ أن يصير شيء واحد بعينه واحداً آخر وهو باطل للبرهان^٥ الذي من.

بلى قد يصير الأسود أبيض والماء هواء، ولكن ليس معناه أن الأسود من حيث هو أسود يصير أبيض ولا الماء من حيث هو ماء يصير هواءً؛ بل معناه أن الجسم الذي كان موصوفاً بالسواد زال عنه السواد وحصل فيه البياض.

وكذلك المعنى في كون الماء صار هواءً أن الحامل^٦ لصورة^٧ المائية زالت عنه صورة المائية وحصلت فيه صورة الهوائية، والمحل في الصورتين واحد غير متغير؛ فالنفس إن حصلت ولا صورة^٨، أو حصلت الصورة ولا نفس، أو بطلا، فلا إدراك، وإن بقيا فهما اثنان فلا اتحاد.

وليست النفس الشاعرة التي فينا ممّا يتجدد^٩ في كل وقت بل هو جوهر واحد ثابت قبل الإدراك ومع و بعده؛ والصورة تحصل مع بقاء النفس، فإنّي أعلم بالضرورة أني^{١٠} أنا أنا مع الشعور ودونه؛ فلا معنى لهذا الاتحاد الذي ذكره قرفريوس؛ فهذا حكاية مذهب الاتحاد.

وقوم آخرون من الحكماء الأوائل ظنوا أن النفوس الناطقة إذا أدركت شيئاً فإدراكها إنما هو اتحادها بالعقل الفعال بحيث تصير النفوس المدركة نفس حقيقة العقل الفعّال عند الإدراك.

وهذا أيضاً باطل لما علمت أنه لا يصير شيئان شيئاً واحداً إلا بأحد أمور

١. د: ب: غيرهما.

٢. د: ذكر.

٣. د: الحاصل.

٤. د: فلاصورة.

٥. د: أني.

١. ش: الأجسام.

٢. د: متحد.

٣. ش: بالبرهان.

٤. ن: الصورة.

٥. د: يجدد.

ثلاثة: إما باتصال، أو بامتزاج، أو بتركيب مجموعي.

ثم لو كان الاتحاد بالعقل الفعال صحيحاً وأدركت النفس شيئاً بسبب اتحادها به، فإما أن تتحد بجزء منه دون جزء فيلزم تجزي العقل الفعال^١، أو تتحد به نفسه وهو يدرك جميع الأشياء، فإذا اتحدت النفس به عند إدراك شيء واحد وجب أن تدرك النفس جميع الأشياء؛ والقسمان باطلان؛ فاتحاد النفس بالعقل الفعال عند الإدراك محال.

وأنا أقول: إن هاتين الطائفتين من الحكماء المتألهين وهم القائلون باتحاد النفس بالصور المدركة أو بالعقل الفعال عند الإدراك.

وهؤلاء من أفاضل الحكماء المتألهين والمجربين السالكين وهم يقولون ببقاء النفوس بعد المفارقة فيكون كل واحد منها^٢ قائماً بذاته وله شعور بذاته وبغيره ولكل واحد منها ابتهاجات مخصوصة. ومن يقول بهذا كيف يحكم بأن كل واحد من النفوس يتحد بالصورة^٣ المدركة أو بالعقل الفعال حتى يصير جميع النفوس المدركة نفس العقل الفعال عند الإدراك فيبطل التعدد والامتنياز الذي بينها^٤؟ وهم لا يقولون بذلك.

فما أورده الجماعة على الاتحاد يتوجه على ظاهر أقاويلهم ولا يتوجه على مقاصدهم، ولطائف كلماتهم تدل على ذلك؛ والحق أن مرادهم باتحاد النفوس بالصور العقلية أو بالعقل الفعال الاتحاد الذي يشير إليه أرباب التجريد ومشايخ الصوفية أن النفس إذا اتصلت ببعض الأنوار المجردة في بعض الخلسات^٥ والانخلاص عن البدن، فليقوة ما لحقها من الابتهاجات العقلية والالتذات الروحانية وشدة الإشراقات النورية، تغيب عن ذاتها وعن شعورها بذاتها ويستولي عليها سلطان الأنوار المجردة العقلية فتقنى حينئذ عن ذاتها، ويعبرون عن هذه الحالة بـ«الاتحاد».

١. ش: - صحيحاً وأدركت النفس شيئاً... أن تتحد بجزء منه دون جزء فيلزم تجزي العقل الفعال.

٢. ش: د: منهما. ٣. ب: بالصور.

٤. ش: د: بينها. ٥. د: التجليات.

فإذا وصل السالك إلى هذا المقام وتلاشى نوره الأضعف في النور الأشد الأقوى و سكر بلذات الأنوار القاهرة و صارت الأنوار المجردة العقلية مظاهر للنفوس^١ الناطقة المتصلة بها، فلا ترى^٢ النفس التي هذه حالها إلا المظهر فقط؛ فتنتطق حينئذ بلسان ذلك المظهر، حتى قال بعضهم: «أنا الحق» و «سبحاني و ما أعظم شاني» و «ليس^٣ في الجبة سوى الله» و

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

و قد جاء في الخير النبوي أنه «لا يزال العبد يتقرب إلي^٤ بالنوافل و العبادات حتى أحبه فإذا أحببته كنتُ سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي عليها»؛ فهذا أيضاً إشارة إلى ما ذكرنا.

و^٥ أما في العقل الفعال، فلأن النفس لا تتمكن من إدراك الصور العقلية حتى يشرق نور العقل على الصور العقلية فتصير بذلك مجردة عن المادة و على النفس الناطقة؛ فتستعد بذلك لإدراك تلك الصور العقلية. و يكون ذلك الإشراق العقلي على النفس و شدة لمعانها عليها و انمحاق^٦ نورها في نور العقل الفعال و استيلائه عليها، يعبر عن هذه الحالة بـ«الاتحاد»؛ فإنَّ النور الأضعف يغيب في النور الأشد و لا يبقى للأضعف أثر عند استيلاء نور العقل^٧ عليه.

و أما اتحاد النفس بالصور العقلية، فإنَّ النفس عند إدراك الصورة المعقولة لا التفات لها إلى ذاتها و لا إلى شعورها بذاتها و إدراكها لإدراكها؛ فهي لا تدرك إلا ذلك المعقول المجرد الروحاني لا غير، فكأنها غائبة عن ذاتها

٢. ش: فلا تزال.

٤. ش: - إليّ؛ د: إلى الله.

٦. د: - و.

٨. د: العقلي.

١. د: النفوس.

٣. ش: فليس.

٥. ش: الذي.

٧. د: المخالف.

باشتغالها بذلك المعقول^١؛ فلِلطائفة المدرك والمدرك قوة اتصالهما سمّوا ذلك الإدراك «اتحاد العاقل بالمعقول»؛ فهذا هو مراد الأوائل - رضى الله عنهم^٢ - من الاتحاد الذي ذكره في الإدراك أو ما هو قريب من هذا؛ وليس مرادهم أنّ شيئين صاروا واحداً من جميع الوجوه؛ فإنّ هذا لا يقوله عاقل، فضلاً عن الحكماء المتألهين المؤيدين بالأنوار الشارقة والإلهامات الصادقة.

و أمّا المعلم الأول و أتباعه الذين هم أشدّ بحثاً ونظراً في البراهين من هاتين الطائفتين من القدماء، قدّموا على مسألة علم الواجب لذاته مقدمة:

فقالوا: إنّ كل مجرد قائم بذاته يجب أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره؛ و الواجب لذاته مجرد عن المادة فيجب أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره.

أمّا أنّ كل مجرد قائم بذاته يجب أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره، لأنّ كل مجرد يمكن^٣ أن تكون ماهيته معقولة لأنّه لا يلزم من فرض كونه معقولاً محال؛ و كل ما يمكن أن يعقل يمكن^٤ أن يعقل مع سائر المعقولات؛ و كل ما أمكن أن يعقل مع سائر المعقولات أمكن أن تقارنه^٥ صور المعقولات في العقل و كل ما كان كذلك أمكن أن تقارنه صور المعقولات، و كل ما كان كذلك فإمكان مقارنة المعقولات لازم له، إذ لو امتنع لزم انقلاب الشيء من الإمكان إلى الامتناع، وذلك محال.

و إذا كان كل مجرد يمكن أن يقارنه صور المعقولات، و كل ما أمكن للمجرد^٦ أن يكون واجب الثبوت له؛ و إلّا لكان^٧ موقوفاً على استعداد المادة، فلا يكون المجرد مجرداً، هذا خلف، و التعقل لما كان عبارة عن مقارنة صور المعقول للعاقل و كانت المقارنة المذكورة واجبة الوجود لكل مجرد عن المادة قائم بذاته بالطريق المذكور^٨، كان كل مجرد فهو عاقل لغيره؛ و كل ما يعقل

١. بذلك المطلوب المعقولات. ٢. ر. رحمه الله.

٣. يجب.

٤. ش: - لأنّ كل مجرد يمكن أن تكون ماهيته ... معقولة محال و كل ما يمكن أن يعقل يمكن.

٥. ن، ب: يقارن. ٦. ش: المجرد.

٧. د: مكان. ٨. ش: المذكورة.

غيره فإنه يعقل بالفعل - متى شاء - أن ذاته عاقلةٌ لذلك الغير، لأنَّ تعقله لذلك الغير عبارةٌ عن حصول ذلك الغير له، و كونه متعلقاً لذلك الحصول هو حصول الحصول له؛ و لا محالة أنَّ حصول ذلك الغير له لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له^١، و تعقله أنَّ ذاته عاقلةٌ لذلك الغير عقلٌ منه لذاته، لأنَّ العلم بالتصديق علمٌ بتصور كل واحدٍ من الطرفين؛ فكلُّ ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته. و كل مجرد عن المادة بالكلية فهو عاقل لذاته و لغيره.

و أنت فقد عرفت أنَّ الواجب لذاته، مجردٌ عن المادة بالكلية قائمٌ بذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته و لما عده من سائر الممكنات لإمكان تعقله مع كل ما عده.

و أوردوا على كل واحد من مقدمات هذا الدليل منعاً؛ فقالوا: إننا لانسلم أن كل مجرد عن المادة يمكن أن يعقل:

و أمّا قولكم: إنَّ ذلك ممكن و كل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال. قلنا: لانسلم ذلك؛ لأننا لانعرف أنه يلزم منه محال أم لا، فكَمْ من ممكن يلزم من فرض وقوعه محال بسبب أمور خارجة عن ذاته، فلا يدل هذا على عدم لزوم المحال منه في نفس الأمر.

سلمنا أنَّ كل مجرد يمكن أن يعقل، لكن لم قلتم إنه يمكن أن يعقل مع ما عده من سائر المعقولات؟ فإنه لا يلزم من إمكان تعقل كل واحد واحد على الانفراد إمكان تعقل المجموع دفعة واحدة.

سلمنا أنَّ كل مجرد يمكن أن يعقل مع سائر المعقولات، لكن لانسلم أن كل ما يمكن أن يُعقل مع غيره، يمكن أن يقارنه صور جميع المعقولات بمعنى حلول أحدهما في الآخر، لجواز أن يكون هو مع سائر المعقولات^٥ مقارناً للعقل، لا بمعنى حلول أحدهما في الآخر^٦؛ فإن أردتم بالمقارنة المذكورة حصولهما

١. د: متعلقاً. ٢. د: ذلك الغير له لا ينفك عن حصول.

٣. د: له. ٤. ش: و كل.

٥. ش: - لكن لانسلم أن كل ما يمكن أن يعقل ... في الآخر لجواز أن يكون هو مع سائر المعقولات.

٦. د: - لجواز أن يكون هو مع سائر المعقولات مقارناً للعقل لا بمعنى حلول أحدهما في الآخر.

في العقل، فنحن نمنع أن يكون المطلوب حاصلًا من ذلك.
 سلّمنا أن كل مجرد يمكن أن تقارنه صورُ جميع المعقولات، إلا أننا لانسلّم
 أن كل ما يمكن للمجرد^١ من المقارنة باعتبار ذاته و ماهيته يجب له تلك
 المقارنة؛ وإنما يكون ذلك لازماً إن لو كان ذلك الإمكان له بحسب شخصه
 الموجود في الخارج؛ ونحن نمنع أن يكون الأمر كذلك.
 وهذه الحجة إنما تنتج أن الواجب لذاته إنما يعقل^٢ الأشياء بحصول
 صورها في ذاته، فيلزم أن يكون محلاً للصور العقلية المقارنة له؛ و واجب
 الوجود لا يصح عليه مقارنة صورة أصلاً لما سبق من البرهان.
 وأيضاً فأنت فقد^٣ علمت أن من جملة المغالطات أخذ مثال الشيء مكان
 ذلك و هي بعينها مستعملة في هذه الحجة؛ لأنهم جعلوا صحة مقارنة الذات
 المجردة لغيرها من الصور العقلية علةً لصحة مقارنة صورتها لذلك الجوهر
 العاقل لها؛ و ليس^٤ كل ما صحَّ على الصورة الذهنية صحَّ على الصورة
 الخارجية؛ فإنه وجب على الصورة الذهنية^٥ أن تكون منطبعة في محل، بخلاف
 الجوهر الخارجي الذي هذه صورته؛ فإنه لا يصح أن يكون حالاً في محل أصلاً،
 وإذا كان كذلك فلا يمتنع أن يصح عليها ما لا يصح على^٦ الجوهر.
 وبعض من احتج بهذه الحجة المذكورة أجاب معتذراً عن هذا الإيراد بأن
 الصورة الإدراكية كان لها استعداد المقارنة قبل حصول المقارنة، و يمتنع أن
 تكون المقارنة^٧ شرطاً في حصول ذلك الاستعداد، لأنَّ حصول استعداد الشيء
 سابق على ذلك الشيء، إلا أنه^٨ يقع ذلك الشيء ثم يحصل استعداده بعد ذلك، ثم
 إن امتياز الصورة الذهنية عن الماهية الخارجية ليس إلا لكون هذه الصورة
 ذهنيةً و تلك الماهية خارجيةً، و معنى كونها ذهنية ليس إلا كونها^٩ مقارنة

١. ن، ش، ب: المجرد.

٢. ن، ش، ب: قد علمت.

٣. ن، ش، ب: صح على الصورة الخارجية فإنه وجب على الصورة الذهنية.

٤. ن، ش، ب: ذلك.

٥. ن، ش، ب: ذلك.

٦. ن، ش، ب: ليس اللاكونها.

٧. ن، ش، ب: لذاته لا يعقل.

٨. ن، ش، ب: فليس.

٩. ن، ش، ب: المقارنة.

للعاقل؛ فإذا كان الاستعداد الذي للمقارنة سابقاً على المقارنة و ذلك يدل على كون الاستعداد للماهية مطلقاً، فتكون تلك الماهية مستعدة للمقارنة لذاتها لا لأمر آخر؛ فيجب أن يكون استعداد المقارنة ملازماً لها دائماً على أي حال كانت -سواء كانت في الأعيان أو في الأذهان.

و لقائل أن يقول: على هذا الاعتذار: إنه لو كان ما ذكره صحيحاً لجاز أن ينقلب الجوهر في نفسه عرضاً و التالي باطل فالمقدم مثله^١.

و بيان الملازمة هو أن صورة الجوهر الموجود في الخارج الحاصل في الذهن بعد أن لم يكن حاصلأ فيه، يكون له استعداد الحصول في الذهن؛ و ذلك الاستعداد لا يكون بسبب انطباعها في الذهن بل الحق أن انطباعها في الذهن إنما هو بسبب الاستعداد السابق على الانطباع بعين^٢ ما ذكره هذا المعتذر؛ فاستعداد الحصول إنما هو في الذهن، و الانطباع فيه إنما هو للماهية مطلقاً؛ و حينئذ يصح على الماهية الجوهرية الموجودة في الخارج أن تكون منطبعة في الذهن بعد أن كانت قائمة بذاتها، و ذلك يقتضي انقلاب الجوهر عرضاً، و ذلك ظاهر البطلان فاعتذاره فاسد.

أما^٣ التالي فهو يبين البطلان أيضاً.

و قد يجيبون عن أصل الحجة المذكورة التي لهم بوجوه أخرى غير هذين الجوابين: منها^٤، منع صحة التعقل بإمكان المقارنة و غير ذلك من الوجوه التي لا يليق تطويل الكتاب بها بعد حصول المطلوب.

[مسلك آخر في كيفية علم الواجب تعالى بالأشياء و نقد ما فيه من المساهلات] و كان بعضهم^٥ سلك في كيفية علم الواجب الحق بالأشياء مسلكاً آخر غير المسلك الأول الذي ذكرناه و هو صحيح الإجمال، إلّا أنهم افسدوه بتفصيلاتهم:

١. د: فكذا المقدم.

٢. ش: وأما.

٣. د: بعضهم.

٤. ش: بغير.

٥. ش: منهما.

فقالوا: إِنَّ الواجب لذاته، مجردٌ عن المادة قائم بذاته و هو غير غائب عن ذاته؛ و كل ما كان كذا فهو معقول لذاته، من غير افتقار إلى عملٍ يجعله معقولاً كما هو الحال في تجرّد الصورة الإنسانية و الفرسية و غيرها عن المادة ثم تعقل بعد ذلك؛ بل واجب الوجود كما مرّ مجرد عن المادة لذاته، فهو معقول لذاته؛ ثم إِنَّه يلزم من كونه معقولاً لذاته أن يكون عاقلاً لذاته، لأنّ كل معقولة لا بد لها من عاقلية فيرجع حاصل عاقلية^١ و معقولية إلى تجرّد ذاته عن المادة و عدم غيبته عنها؛ و يلزم من ذلك أن يكون الواجب لذاته في الأعيان عاقلية نفساً معقولية، فهو لا محالة عقل و عاقل و معقول باعتبارات ثلاثة.

و مع ذلك فهو سبحانه و تعالى بسيط^٢ واحد غير متعدد و لا متكثر في الأعيان بوجه من الوجوه؛ و أمّا في الأذهان فيمكن فيه التفصيل المذكور، و أنت تعرف أنّ عدم الغيبة و التجرد عن المادة سلبى.

ثم قالوا: إِنَّ الواجب لذاته يعقل جميع الأشياء لأنّه إذا عقل ذاته المقدسة يلزم من ذلك أن يكون عاقلاً للوازم ذاته على سبيل الإجمال، لأنّ العلم بلوازم ذاته منطوق في تعقله لذاته؛ فإنّنا إذا تعقلنا الإنسانية تعقلنا لوازمها كالناطقية و الضاحكية^٣ و الكاتبية على سبيل الانطواء في تعقل الذات.

قالوا: و فرق بين أن يكون العلم حاصلًا للعاقل على سبيل التفصيل و بين كونه حاصلًا بالقوة مع قوة استحضاره متى شاء من غير أن تكون الصورة حاصلة^٤؛ حاصله^٥ أنّ الإنسان الفاضل إذا أُورِدَ عليه مسائل كثيرة دفعةً واحدة فيحصل لذلك الإنسان علم إجمالي بجواب تلك المسائل كلها؛ ثم يأخذ بعد ذلك بتفصيلها^٦ شيئاً فشيئاً إلى تمام تفاصيل الأجوبة؛ و العلم الإجمالي علم واحد بأمور متعددة كثيرة. و فرّقوا بين هذا العلم الإجمالي^٧ الواحد^٨ الحاصل بعد

١. د: فيرجع حاصل عاقلية.

٢. د: عين.

٣. د: بسيط.

٤. د: و الضاحكية.

٥. ش: الضمور عاقل.

٦. ن: حاصله.

٧. د: بتفاصيلها.

٨. ن: الإجمال.

٩. د: الواحد.

السؤال و بين علمه الذي بالقوة قبل السؤال، بأن العلم الإجمالي ليس هو علماً بالقوة كما هو الحال قبل السؤال، فإن كل عاقل يفرّق بين الحالين؛ فإن قبل السؤال بالقوة المحضة، و بعد السؤال يكون له علم بتلك الأجوبة على سبيل الإجمال دون التفصيل؛ فالواجب لذاته يعلم ذاته و يعلم ما عداه من الأشياء اللازمة لذاته بانطوائها في علمه بذاته.

و في هذه الطريقة تساهل؛ لأنهم أثبتوا كونه معقولاً بواسطة كونه مجرداً عن المادة لا غير^١؛ و هذه الحجة يرجع حاصلها إلى قياس من الشكل الثاني مركب من موجبتين و صورته هكذا: الذات القائمة بنفسها الغير المجسمة^٢ مجردة عن المادة؛ و المعقول من الصورة بالفعل ذات مجردة عن المادة؛ و تنتج المقدمتان أن الذات القائمة بنفسها الغير المجسمة معقولة^٣.

و أنت فقد عرفت أن أحد شرائط الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالكيف و هذا غير لازم؛ فإن المعقول مع التجرد - على رأي هؤلاء - إنما هو [معقول^٤] بسبب الانطباع في جوهر عاقل؛ و أمّا الجوهر المجرد الموجود في الخارج فيمتنع أن يكون منطبعاً في جوهر أصلاً فلا يكون معقولاً بالفعل في نفسه و إن سماه مُسمّاً باعتبار مطابقته لما في الجوهر العاقل من الصور معقولاً^٥؛ فذلك على سبيل المجاز و أمّا هو في ذاته فلا يكون معقولاً في نفسه لنفسه و حينئذ فيفتقر هذا إلى بيان آخر.

و من المساهلات التي في هذه الحجة^٦، أنهم جعلوا علمه عبارة عن ذاته المجردة عن المادة و عدم الغيبة عن ذاته فحسب؛ و هما قيدان سلبيان فيمتنع أن يكونا علماً بأشياء كثيرة غير ذاته^٧؛ و ذلك أن علمه بالأشياء الكثيرة اللازمة لذاته يفتقر إلى إضافات كثيرة له إليها، و سلبُ المادة و عدمُ الغيبة لا يلزمهما

١. د: لا غير. ٢. د: + معقول.

٣. د: مجرد عن المادة و المعقول ... الذات القائمة بنفسها الغير المجسمة معقولة.

٤. ش: معقولات.

٥. نسخها: معقولات.

٦. د: هذا البرهان.

٧. د: المجردة عن المادة و عدم الغيبة ... أن يكونا علماً بأشياء كثيرة غير ذاته.

الإضافات إلى الأشياء الكثيرة؛ ثم مفهوم كون الشيء مجرداً عن المادة أو كونه غير غائب عن ذاته، غير مفهوم كونه عالماً بأشياء كثيرة لازمة لذاته؛ فالعلم الذي له بالأشياء الكثيرة يفتقر إلى إضافات كثيرة غير لازمة للشيئين^١ المذكورين^٢.

و من المساهلات المذكورة في هذه الحجة، قولهم: إنَّ علمه بالأشياء الكثيرة اللازمة له منطوق في علمه بذاته؛ كلام ليس بصحيح، فإنَّ علمه سلبي عنده، إذ هو عبارة عن تجريده وعدم الغيبة، فكيف يندرج العلم بالأشياء الكثيرة المحتاجة إلى إضافات كثيرة في السلب الذي لا يلزمه إضافة أصلاً؟

ثم إنَّ الضاحكية شيء غير الإنسانية وهي لازمة لها والعلم بها غير العلم بالإنسانية؛ وحينئذ لا يكون العلم بالضاحكية منطوق في العلم بالإنسانية؛ فإنَّ الإنسانية ما دلَّت عليها إلَّا بالالتزام وهي دلالة خارجية؛ فيحتاج العلم بكل واحد منهما إلى صورة غير الصورة الأخرى، وإذا كان كذلك فالواجب لذاته لوازمه كثيرة^٣، والعلم بذاته غير العلم بكل واحد^٤ من تلك اللوازم التي هي تبع^٥ للذات فيكون علمه بها تبعاً لعلمه بذاته، ويلزم من ذلك أن يكون في ذاته تعدد وكثرة بحسب العلم باللوازم الكثيرة، وذلك محال لما علمت أنَّه واحد من جميع الوجوه.

و أمَّا مثال الجواب الإجمالي الذي ذكره في الفرق بين العلم التفصيلي لجواب المسائل المذكورة وبين العلم الذي بالقوة بتلك المسائل قبل السؤال وبين العلم الإجمالي بالجواب بعد السؤال فوجد الإنسان علماً^٦ بجوابها، ليس بصحيح؛ فإنَّ ما يجد الإنسان من نفسه من الجواب عند عرض المسائل المذكورة إنما هو علم بالقوة، لأنَّه يجد من نفسه قدرة وملكة لجواب تلك المسائل لا غير.

١. د، ش، ب: للسلبين.

٢. د: المذكورتين.

٣. د: كثيرة.

٤. ن: واحد.

٥. ش، ب: تبعاً؛ د: تبعات.

٦. ش: للإنسان علماً.

و أمّا القوة التي له قبل السؤال بالجواب^١ فهي وإن كانت^٢ قوة إلا أنّ القوة التي بعد السؤال أقرب من هذه القوة التي قبل السؤال؛ فإنّ القوة لوجود الشيء لها مراتب و الإنسان الذي يطلب منه الجواب لا يكون عالماً بجواب كل واحد من تلك المسائل على التعيين، إلا إذا حصل عنده صورة كل واحد منها على الخصوص؛ و الواجب لذاته قد علمت أنّه منزّه عن حلول الصور فيمتنع أن يكون علمه بالأشياء على هذه الوجوه.

و لئن سلّمنا حصول العلم الإجمالي و لكن لا نسلم أنّ العلم الإجمالي^٣ بحصول جواب المسائل واحد؛ فإنّ المسائل المذكورة لا يصح إيراد أجوبتها دفعة واحدة و إنّما تورّد واحدة بعد أخرى إلى آخرها فيحصل لجواب كل مسألة إجمال غير الإجمال الذي للمسألة الأخرى، و يكون^٤ لا محالة لكل إجمال صورة غير الصورة الحاصلة من الإجمال الآخر، و ذلك في حق الباري تعالى على ما علمت محال فقد وقع هذا القائل فيما هرب عنه. فلمّا رأى المتأخرون ما في هذه الطريقة من الخلل و المساهلات عدلوا عنها إلى طريقة أخرى بعد أن كانوا أطنبوا في تلك الطريقة المعدول عنها تفصيلاً و تفرّيعاً، و كانت^٥ الطريقة المعدول عنها إجمالها أصلح من الطريقة المعدول^٦ إليها، و إنّما شوّشوها بتلك التفاصيل و الأمثلة.

و أمّا الطريقة التي عدلوا إليها فإنّها فاسدة مختلفة^٧ بالكلية لا يمكن تصحيحها بوجه من الوجوه، فقالوا: إنّ الواجب لذاته يعلم ذاته بذاته و يعلم سائر الموجودات الممكنة بحصول صورها في ذاته، فذاته فيها صور جميع الموجودات الكثيرة.

قالوا^٨؛ و لما كانت هذه الكثرة من الصور الحالة في ذاته^٩ اللازمة لها

١. د: بالجواب قبل السؤال.

٢. ش: كان.

٣. د: و لكن لا نسلم أنّ العلم الإجمالي.

٤. ش: + لها.

٥. د: كان.

٦. د: - عنها إجمالها أصلح من الطريقة المعدول.

٧. ن، مختلفة؛ ش: مطلة؛ د: مخيلة، تصحيح قياسي.

٨. د: قالوا.

٩. ش: - فذاته فيها صور جميع الموجودات الكثيرة. قالوا و لما ... الصور الحالة في ذاته

خارجة عن حقيقة ذاته فهي كثرة تابعة للذات لا داخلية^١ في ذاته؛ ويقررون ذلك بأنه تبارك وتعالى لما عقل لذاته بذاته وكانت ذاته المقدسة علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته، ويكون تعقل تلك الكثرة لازم معلول لذاته، وصورها التي هي معقولاته^٢ معلولاته^٣ ولوازمه المترتبة متأخرة عن ذاته، لأنَّ المعلول وجوده متأخر عن وجود العلة فلا تكون ذاته متقومة بتلك اللوازم المعلولة بأسرها بل تكون واحدة في ذاتها وتكثر اللوازم والمعلولات سواء كانت متقررة في الذات أو كانت مباينة^٤ لها لا يقدح في وحدة علتها الملزومة، فالواجب^٥ لذاته لاتزول وحدته بكثرة الصور المتقررة في ذاته.

فهذا حاصل ما ذكره، لكنهم لم يصرحوا بهذه الطريقة إلَّا في قليل من الكتب ولم أجد أنا هذا إلَّا في كتاب الإشارات للشيخ الرئيس فقط؛ وقد يذكرون^٦ في بعض المواضع بعبارة أخرى فيقولون: إنَّ الواجب لذاته إذا عقل ذاته فإنه يعقل لوازم ذاته وهذه اللوازم المعلولة وإن كانت أعراضاً حالة في ذاته إلَّا أنَّ ذاته المقدسة لاتتصف بتلك اللوازم والأعراض ولاينفعل عنها ذاته، و يصرحون بذلك في بعض كتبهم فيقولون: بأنه لايمتنع أن يكون ذات الأول تعالى محلاً للأعراض المختلفة من غير أن تكون منفصلة عن الأعراض.

وقد يمتثلون ذلك بقولهم إنَّ نسبة المعقولات إلى الواجب لذاته نسبة بيت يتصوره إنسان ثم يبني البيت بحسب ذلك التصور، إلَّا أنَّ الفرق بين الإنسان وبين الواجب لذاته أنَّ الإنسان يفتقر في بناء البيت إلى استعمال الجوارح والآلات وفي الواجب لذاته يكفي^٧ في وجود غيره من الممكنات نفس التصور.

ولقائل أن يقول على هذا^٨ الكلام الذي لا حاصل له: إنَّ الواجب لذاته إذا كان في ذاته صور جميع الموجودات الممكنة الكثيرة^٩ فكيف لا يخل^{١٠} ذلك

١. لإدخاله.

٢. معلولاته.

٣. د: والواجب.

٤. ب: يكتفي.

٥. د: المتكثرة.

٦. د: معقولاتها.

٧. ب: متباينة؛ د: متناهية.

٨. ش: ينكرون.

٩. ش: - هذا.

١٠. د: لا يخلو.

بوحده و كيف لا يتصف بها؟ و هي أعراض حالة في ذاته متقررّة فيها^١، و الماهيات بأسرها إنّما اتصفت بصفات كون الأعراض المتصفة بها^٢ حالة فيها و هي^٣ محل لها فيقال للجسم: إنّهُ أبيض أو أسود أو حلو أو متحرك، لحلول هذه الأعراض من البياض و السواد و الحلاوة و الحركة و غير ذلك من الأعراض فيه. ثم كيف تكون الذات الواجبة محلاً للأعراض الكثيرة و هو غير منفعل عنها؟ و ليس بصحيح ظنّهم أنّ الانفعال إنّما يقال فيما يصح فيه التجدد، كما يفهم ذلك من^٤ مقولة أن ينفع^٥؛ فإنّ^٦ الانفعال التجديدي و إن كان معتنعاً على الواجب لذاته، فالانفعال مطلقاً - كيف كان - معتنع^٧ عليه أيضاً و نفس قبول صور الموجودات التي هي أعراض حالة في ذاته نفس الانفعال، فيمتنع أن يكون في ذاته شيء من الصور و الأعراض. و لئن سلّمنا عدم انفعاله عن تلك الأعراض الحالة فيه و لكن يلزم من حلول الأعراض في ذاته تعدد جهة اقتضاء الفعل و القبول، كما عرفته عند الكلام في صفاته أنّه لو كان له صفة حقيقية حالة فيه لزم أن يكون الفعل بجهة و القبول بأخرى، فتكون فيه جهتان مختلفتان فلا يكون واحداً حقيقياً، هذا خلف.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون الواجب لذاته مع سلب المادة علة لإدراك ذاته و تكون ذاته مع إدراكها علة لإدراك لازمه، و حينئذ تكون ذاته باعتبار سلب المادة علة للصور^٨ و ذاته باعتبار إدراكها لنفسها علة لإدراك معلولها، و حينئذ لا يلزم المحذور المذكور من التكثر و تعدد جهات الفعل و القبول.

قلت: إنّهُ سيظهر فيما بعد أنّ الواجب لذاته يدرك ذاته بذاته من غير صورة لذاته في ذاته و لا مثال و لا باعتبار صفة زائدة على ذاته، و كذا كل مجرد عن المادة؛ و إذا لم يكن هناك إلّا ذاته و سلب المادة و عدم غيبته عن ذاته يكون

- | | |
|----------------------|---------------|
| ١. د: فيها. | ٢. د: بها. |
| ٣. ب: فهي. | ٤. د: من. |
| ٥. ش: أن ينفع. | ٦. ش: و إن. |
| ٧. د: معتنعاً. | ٨. ن: للتصور. |
| ٩. ن، ش: لأننا نقول. | |

الواجب لذاته مبدءاً لحصول الصور^١ في ذاته، إن كان على ما يقال إنّه إذا علم ذاته لزمه أن يعلم^٢ لازم ذاته، فيكون العلم باللازم تبعاً لللازم فيتقدم لا محالة اللزوم على العلم باللزوم، فيكون علمه بلازمه متوقفاً على لزوم لازمّه، فلا يصح قولهم: إنّ علمه بالأشياء علة لحصولها عنه في الأعيان، فإنّ^٣ الصور التي في ذاته تكون معلولة للزوم اللازم^٤ عنه، فلا يتمشى ما ذكرروه، ومع ذلك يلزم المحذور السابق وهو أن يكون في ذاته جهتا فعل وقبول وذلك باطل.

فإن قيل: إنّ حصول صورة في ذاته يتقدم على لزوم ما يلزم بالعلية، حتى أنّه لو لا حصول تلك الصورة المقارنة ما أمكن وجوداً لللازم المبين. فيقال: لو كان كذلك لم تكن ذات الواجب لذاته - مع تجردها - وحدها علة لتلك اللوازم المبينة، بل تكون الذات المجردة مع الصور علة للوازمها، مع أنّه يلزم من حصول الصور في ذاته كيف كانت - سواء تقدمت على اللازم المبين أو لم تتقدم - أن يكون في ذاته جهتا فعل وقبول.

ولا يجوز^٥ أن يقال: إنّ لما عقل ذاته^٦ عقل لازم ذاته المبين، لأنّ لزوم اللازم المبين إنّما هو لتعقل صورة زائدة على رأيهم؛ ولا يجوز أن يقال أيضاً: إنّ سلب المادة هو العلة لخروج الواجب لذاته إلى الفعل لحصول صورة فيه فتكون ذاته قابلة للصور فقط وتكون ذاته مع السلب و^٨ السلب وحده^٩ فاعل لها، فإنّه لو كان كذلك لزم أن يكون السلب أفضل وأشرف من ذاته لكون الذات الواجبة ليس لها إلّا القبول فحسب.

والسلب هو العلة لحصول الصور، وكيف^{١٠} يكون السلب أشرف من الذات الواجبة الوجود؟ وذلك ممّا لا يقوله^{١١} عاقل؛ ولأنّ^{١٢} الصورة الأولى التي

١. ش: لا يعلم.

١. د: الصورة.

٢. د: اللازم.

٣. ب: وإنّ.

٤. ش: فلا يجوز.

٥. ن: ش: بأنّ.

٦. ش: د: أو.

٧. د: ذاته عقل.

٨. د: فكيف.

٩. د: وحده.

١٠. د: لأنّ.

١١. د: ممّا لا يقول به.

في ذات الواجب لذاته إذا كانت مع ذاته تعالى علة لحصول اللازم المبين الموجود في الأعيان ثم تكون تلك الصورة مع تلك الذات الواجبة علة لحصول صورة أخرى ثابتة في ذاته أيضاً و حينئذ يلزم أن يكون الواجب لذاته سبب حصول الصورة الواحدة و الجهة الواحدة التي في ذاته تفعل فعلين و مع كون ذلك مستحيلاً - على ما مر - يلزم أن يكون منفعلاً عن الصورة الأولى التي في ذاته، و يكون أيضاً علة لاستكمال حصول صورة ثابتة في ذاته^١.

و لا يمكنهم أن يقولوا إن الصورة الحالة^٢ في ذاته تعالى ليست كمالاً له، لاعترافهم بأن الصورة الحالة في ذاته ممكنة الوجود و هي بالفعل لا بالقوة، فانتفاء تلك القوة و وجود الصورة بالفعل يكون كمالاً له، فإنّ عندهم إنّ الصورة التي في ذاته لا توجب نقصاً في تلك الذات؛ فإذا^٣ فرضنا تلك الصورة منتفية و كانت بالقوة^٤ في تلك الذات الواجبة كان ذلك نقصاً فيها. فإذا^٥ زالت القوة و حصلت الصورة بالفعل زال ذلك النقص و مُزيل النقص مكمل، و يلزم من ذلك أن تكون الصورة الأولى التي هي علة لحصول الصورة الثانية مكملة لذات الأول تعالى و ذاته^٦ مستكملة بها؛ و لا محالة إنّ المكمل من حيث هو مكمل أشرف و أفضل من المستكمل من حيث هو مستكمل و كل ذلك محال.

فالحق أنّ القول بإثبات الصور في ذات الواجب لذاته فاسد بالكلية، لا يمكن تصحيحه بوجه من الوجوه، إذ يلزم أن يكون الذي أفاده تلك الصور أشرف منه، و قد عرفت أنّه لا ذات أشرف و لا أكمل في الوجود من ذات الأول تعالى.

فهذه جموع^٧ الطرق التي ذكرتها الحكماء المتقدمون و المتأخرون في علم الواجب لذاته و حاصل أفكارهم، و هي كما ترى لا تسمن و لا تغني من جوع

١. د: و يكون أيضاً علة لاستكمال حصول صورة ثابتة في ذاته.

٢. ش: د: الصورة الأولى التي.

٣. د: و إذا.

٤. ش: و إذا.

٥. د: مجموع.

٦. د: تعالى ذاته عن كل نقصان.

و هي مخالفة للسلاك من أرباب الكشف و الذوق^١.

[مسلك الشيخ الإلهي في علم الواجب تعالى بالأشياء]

و أمّا الشيخ الإلهي - قدّس الله نفسه و روح رمسه - فقد فتح الله تعالى عليه طريقة لطيفة حسنة و هي محض الحق و نفس الصدق و هي موقوفة على معرفة المجردات و إشراقاتها و الإشراف^٢ على علم النفس و مكاشفاتها، و هو العلم المخزون و السر المصون^٣ الذي لا يطلع عليه إلا الأقلّون من خواص الحق. و هذه الطريقة لا مزيد عليها في الحسن و الجودة، و قبل الشروع فيها يجب أن تقدّم على ذلك مقدمة، و تلك المقدمة هي في بيان كيفية معرفة الإنسان بنفسه، ثم نرتقي^٤ من علم النفس إلى كيفية علم الواجب الحق بنفسه و بغيره و معرفة علم المبادئ العقلية.

[مقدمة في بيان كيفية معرفة الإنسان بنفسه]

فنقول: كل من رجع إلى ذاته ممن له أدنى بصيرة يعلم أنّه يدرك^٥ ذاته و هو غير غائب عنها، فلا يخلو إمّا أن يكون إدراكه لذاته بنفس ذاته أو^٦ بغيرها، لا جائز أن يكون إدراكها لذاتها بغيرها لوجهين:

الأول أنّ ذلك الغير^٧ المدرك للذات عند إدراكه للذات يكون قد أدرك غيره و كل من أدرك غيره فله أن يدرك بالفعل أنّه هو الذي أدرك ذلك الغير و ذلك هو إدراك منه لذاته و كل ما هو غير النفس إذا أدرك النفس يكون قد أدرك ذاته. و لا يجوز أن يكون ذلك الغير^٨ المدرك جسمانياً لأنّه يمتنع^٩ عليه إدراك المجرد، فإنّه قد بيّن تجرد النفس الناطقة، و المدرك للمجرد لا بد و أن يكون

١. من أهل الكشف و أرباب الذوق. ٢. ش: الإشراف.

٣. ش: المظنون. ٤. ن: يرتقي.

٥. ب: بذلك. ٦. ن: و.

٧. ن: ذلك الغير.

٨. ن: و ذلك هو إدراك منه لذاته و كل ما هو ... قد أدرك ذاته. و لا يجوز أن يكون ذلك الغير.

٩. ش: يمتنع.

مجرداً و نحن لانعني بالنفس إلّا ذلك الغير المدرك لذاته و لغيره المجردين لا التي لا تدرك ذاتها.

ثم ذلك الغير المدرك لذاته و لغيره المسمى بالنفس يعود الكلام إليه في أنّه هل يدرك ذاته بذاته أو بغيرها لا جائز أن يكون بغيرها و إلّا لعاد الكلام إلى ذلك الغير أيضاً^١ و لزم التسلسل و ذلك محال؛ فتعين أن يكون إدراك النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها و ذلك هو المطلوب.

الوجه الثاني في أنّ إدراك النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها^٢: إنّ كل إنسان ممن^٣ له أدنى ذكاء و فطنة إذا رفض الشواغل البدنية زماناً و رجع إلى ذاته فإنّه^٤ لا يشك أنّه هو المدرك لذاته بذاته، لا أنّ غيره هو المدرك لها^٥ قطعاً.

و هذا^٦ الحكم من البديهيات التي لا يحتاج إلى إقامة برهان و إنّما يكفي في ذلك التنبيه و الإخطار بالبال فحسب؛ فكون الإنسان هو المدرك لذاته بذاته لا بغيره هو من العلوم^٧ البديهية عند المستبصرين أو^٨ من البديهية التي^٩ تحتاج إلى تنبيه عند غيرهم.

و إذا عرفت أنّ النفس الناطقة هي المدركة لذاتها بذاتها، فإنّما أن يكون ذلك الإدراك الذي لها لذاتها بحصول أثر لذاتها في ذاتها أو لا بحصول أثر، و الأول و هو أن يكون إدراكها لذاتها بذاتها بحصول أثر لذاتها في ذاتها، فإنّما أن يكون ذلك الأثر مطابقاً لذات النفس أو غير مطابق.

فإن لم يكن ذلك الأثر مطابقاً لذات النفس فليست صورتها فلم تكن النفس مدركة لذاتها، و إن كان ذلك الأثر مطابقاً لذات النفس^{١١} فهو صورتها لكن النفس الناطقة لا يجوز أن يكون إدراكها لذاتها بصورة لوجوده:

١. د: لذاته و لغيره المجردين لا التي ... أن يكون بغيرها و إلّا لعاد الكلام إلى ذلك الغير أيضاً.

٢. ش: بغيره.

٣. ش: ممتنع.

٤. د: فإنّه.

٥. د: بها.

٦. د: المعلومات.

٧. د: التي.

٨. ب: هو.

٩. د: أو.

١٠. ش: و.

الأول أن الصورة التي في النفس^١ ليست بعينها هي النفس بل هي مثالها و صورتها وهي زائدة على ذات النفس؛ ومثال^٢ النفس و صورتها ليست هي النفس، فلو كان الإدراك بالصورة والمثال لزم أن يكون إدراك الأنانية هو بعينه إدراك ما هو هو، وأن يكون إدراك ذاتها هو بعينه إدراك غيرها وذلك محال، لأن كل مدرك لذاته إنما هو مدرك لعين ما به أنانيته لا للصورة المطابقة لتلك الأنانية؛ فليس^٣ إدراك النفس لذاتها بالصورة والمثال بخلاف الأمور الخارجة التي إدراكها بالصورة والمثال لكون المثال وما له ذلك المثال كلاهما هو.

الوجه الثاني أنها لو أدركت ذاتها بالصورة والمثال وبالجمله بأمر زائد على ذاتها إن علمت أن ذلك الشيء مثال ذاتها أو صورة ذاتها فتكون لا محالة قد أدركت ذاتها لا بالمثال، وإن لم تعلم أن ذلك الشيء مثال ذاتها فلم تكن تعلم ذاتها وقد فرضناها عالمة، هذا خلف.

الوجه الثالث أن النفس الناطقة لو أدركت ذاتها بالصورة فلا تخلو^٤ تلك الصورة إما أن تكون صورة للنفس^٥ من حيث هي نفس مطلقة أو صورة لها من حيث هي نفس متخصصة بصفات زائدة تميزها عن غيرها من النفوس الأخرى^٦.

لا جائز^٧ أن يكون إدراكها لذاتها بصورة مطلقة، وإلا لما كان إدراكها لهذه^٨ النفس المتخصصة - من حيث هي هذه النفس المتخصصة - إدراكاً لها^٩ من هذه الجهة، ونحن نتكلم في إدراك النفس لذاتها من حيث الجهة المتخصصة، فليست النفس مدركة لذاتها بصورة مطلقة. ولا جائز أن تكون مدركة لذاتها بصورة متخصصة، لأن كل صورة في النفس كيف كانت فإنها كلية - بسيطة كانت أو مركبة من أشياء تجتمع في أكثر من شخص واحد في

١. د: للنفس.
٢. د: و ليس.
٣. د: و ليس.
٤. ب: - تخلو.
٥. ش: النفس.
٦. ش: - الأخرى.
٧. د: لايجوز.
٨. د: بهذه.
٩. د: إدراكها.

الأعيان، أو^١ كانت غير مجتمعة إلا في شخص واحد، كالأشياء البسيطة في ذهن من ماهية و صفات لا تطابق إلا شخصاً واحداً في الأعيان.

و إذا كانت صورة المجموع المركبة من تلك الأشياء كلية فكل^٢ واحد مما تتركب منه ذلك المجموع كلياً^٣ أيضاً لأنه غير مانع من وقوع الشركة لذاتها، وإن امتنعت الشركة فيه فذلك لمانع آخر غير المفهوم، و ذلك كمعرفتنا الزيد^٤ بأنه الطويل الأبيض ابن عمرو على وجه لا تكون تلك الكليات مجتمعة في غيره، فإن الشخص إذا علم بأسبابه فإنه يكون كلياً، فإن الماهية و إن اعتبر فيها ألف قيد فإنها لا تخرج عن كونها كلية.

و إذا كانت الصورة التي في النفس البسيطة و المركبة و أجزائها كلية فلا يتصور أن يدرك بتلك الصورة الكلية النفس المتخصصة الجزئية و هي التي تمنع^٥ وقوع الشركة لذاتها فعلم أن إدراك النفس لذاتها لا يمكن أن يكون بصورة لا كلية و لا جزئية.

فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون النفس تدرك ذاتها بصورة هي مفهوم «أنا» و هي بهذا^٦ المعنى تمنع وقوع الشركة لذاتها، و حينئذ لا تكون تلك الصورة كلية بل جزئية، فيصح أن تدرك بها النفس الناطقة الجزئية.

قلت: مفهوم «أنا» من حيث هو^٧ مفهوم «أنا» نفس تصور معناه لا يمنع^٨ وقوع الشركة؛ فإن لفظة «أنا» و إن كانت جزئية إلا أنك قد عرفت في المنطق أن الجزئي من حيث هو جزئي كلي أيضاً؛ و إذا كان مفهوم أنا من حيث هو مفهوم أنا كلياً فلا يصح أن تدرك بها النفس الجزئية.

و كذلك الحكم في لفظة «هو» و «هذا» و «نحن» و ما أشبهها لها معان كلية، لأننا إذا اعتبرناها من حيث مفهوماتها المجردة فقط - مع قطع النظر عن

١. ش: - كيف كانت فإنها كلية - بسيطة كانت ... في أكثر من شخص واحد في الأعيان أو.

٢. ش: ب: كلياً.

٣. د: ش: و كل.

٤. ش: يمتنع.

٥. ب: لزيد.

٦. ش: - هو.

٧. ب: بهذه.

٨. ش: لا يمتنع.

الإشارات الجزئية - كانت كلية. فإن هذه الألفاظ وإن كان الواضع قد وضعها إشارات إلى أمور جزئية فهي في أنفسها لها معان كلية وإن كان المشار إليه لا محالة جزئياً، فإن ألفاظ الإشارات إذا لم تشر إليها بالإشارات الجزئية حتى تخصص بذلك كانت كلية؛ فظهر بما ذكرنا أن المفهوم من ألفاظ الإشارات إذا أخذناها في الذهن من حيث لها ذلك المفهوم كانت كلية.

وإذا أخذناها من حيث إنها يشار إليها إشارة جزئية كانت جزئية لا كلية^٢؛ فالنفس الناطقة لا تدرك ذاتها لا بأثر ولا بغير أثر ولا بأثر^٣ زائد على الذات كيف ما كان، فهي تدرك ذاتها بذاتها لأنّها نفس الظهور والنورية، فظهورها لذاتها لا يمكن أن يخفى لأنّ ما ذاته نفس الظهور والنورية كيف يتصور غيبوبته عن ذاته؟ فالنفس^٤ المدركة لذاتها بذاتها هي العقل والعقل والمعقول.

و اعلم أن النفس الناطقة وإن كانت تدرك ذاتها بذاتها لا بصورة ومثال فإنّها أيضاً^٥ تدرك أموراً أخرى لا بالصورة والمثال، بل بمجرد حضور ذلك الشيء لها، من ذلك أنّها تدبّر البدن الجزئي وتتصرف فيه تصرفات مختلفة فهي لا محالة مدركة له؛ ولا يجوز أن يكون إدراكها للبدن بحصول صورته فيها فإنّ كل صورة في النفس فهي كلية.

و يمتنع أن تدرك بتلك الصورة الكلية التي فيها ذلك البدن الجزئي، ونحن نعلم بالضرورة أن كل واحد منا يدرك بدنه^٦ الخاص وتحركه ويتصرف فيه فليس^٧ إدراكنا له بصورة منطبعة فينا.

و من ذلك أنّها تدرك وهمها و خيالها و جميع قواها البدنية، إذ لو لم تدركها لم يمكنها استعمالها ولا تصرفها فيها؛ والوهم لا يدرك ذاته ولا القوى

١. د: + كان.

٢. د: - ولا بأثر.

٣. ش: و النفس.

٤. د: فإن.

٥. ش: أيضاً أمور.

٦. د: بدنها.

٧. د: - لا كلية.

٨. ش: و النفس.

٩. د: أيضاً.

١٠. د: لأن.

١١. ش: وليس.

البدنية، و القوى البدنية أيضاً لا يدرك شيء منها نفسه؛ و الوهم وإن أنكر نفسه و غيره من القوى فهو غير جاحد لآثاره و آثار سائر القوى، فإذا كنا نحن مدركين لهذه الأشياء غير غافلين عنها مع استحالة إدراك القوى البدنية ذلك، فالنفس هي المدركة لجميع هذه الأشياء على وجه جزئي.

و إدراك النفس لهذه القوى المذكورة لا يجوز أن يكون بصورة منطبعة^١ في ذاتها، لما علمت أن كل صورة في النفس فإنها كلية، فكيف يدرك بها القوى الجزئية التي ندركها نحن إدراكاً جزئياً و نتصرف فيها تصرفاً جزئياً؟ و لو لا أن النفس لها اطلاع على الجزئيات لم يمكنها استخدام المفكرة^٢ التي تفصل و تتركب الجزئيات و ترتب^٣ الحدود الوسطى؛ و المتخيلة^٤ و غيرها من القوى الجزئية لا تدرك ذاتها و لا بعضها بعضاً و لا الكليات العقلية أصلاً؛ فإن لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف رُكبت^٥ المقدمات و فصلتها و كيف^٦ انتزعت الكليات من الجزئيات و فيما^٧ ذا تستعمل المفكرة^٨ و كيف تأخذ الصور الجزئية من الخيال و ما ذا يفيدها تفصيل المتخيلة و كيف تستعد بالأفكار الخاصة و المواد الخاصة للعلم بالنتيجة؟

و لو علمنا المتخيلة و غيرها من القوى بالصورة^٩ المنطبعة في النفس و هي كلية لم يمكننا معرفة هذه القوى البدنية و تصرفاتها الخاصة المذكورة، لكن كل واحد منا يدرك^{١٠} بدنه الخاص و همه و متخيلته^{١١} و سائر قواه البدنية على وجه جزئي، وكذلك يدرك ما في تلك القوى^{١٢} أو ما يظهر فيها و ما هو حاضر لها، كل^{١٣} ذلك لا بصورة و مثال، فإن هذه الأشياء كلها حاضرة للنفس إِمّا في الوجود الخارجي أو في بعض تلك القوى^{١٤} على أنها مظاهر لها.

١. - فينا. و من ذلك أنها تدرك و معها ... القوى المذكورة لا يجوز أن يكون بصورة منطبعة.

٢. - المفكرة.

٣. - تتركب.

٤. - فكيف.

٥. - القدرة.

٦. - فيما.

٧. - مدرك.

٨. - بالصورة.

٩. - ما في تلك القوى.

١٠. - متخيلة.

١١. - ن: لكل.

١٢. - ن: لكل.

فالنفس تدرك ذاتها بذاتها و تدرك بدننها الخاص و وهمها و خيالها و سائر قواها و ما يظهر فيها لا بصورة و مثال، و ذلك ما أردنا بيانه.

و ممّا يستدلون^١ به على أنّ النفس لها إدراكات لا نفتقر^٢ فيها إلى حصول صورة غير حضور^٣ ذات المدرك، أنّ كل إنسان يشعر بتفريق الاتصال و يتألم به و ليس ذلك بأنّ تفريق الاتصال يحصل له صورة في ذلك العضو أو في غيره من الأعضاء و^٤ القوى، بل الذي تدركه هو نفس تفريق الاتصال فحسب، فهو الأثر المحسوس^٥ بذاته لا بحصول صورة و مثال يحصل منه؛ و المشاؤون سلّموا أنّ تفريق الاتصال يدرك لا بحصول صورة^٦، و اعترفوا أيضاً أنّ الصورة قد تحصل في آلة البصر و لا يشعر بها النفس لاستغراقها في أفكارها و أحوالها^٧ فإذا التفتت النفس إليها بعد ذلك أدركتها.

فعلم أنّ من المدركات ما يكفي في إدراكها نفس حضورها للنفس أو حضورها^٨ لما هو حاضر لها كالقوى البدنية مع الثقات النفس إلى ذلك الشيء المدرك عند ما يدرك مشاهدة، و المشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية.

فإذا حصل المبصر في مقابلة البصر مع ارتفاع الحجاب حصل للنفس إشراق حضوري على ذلك المبصر فتدركه النفس لحضوره لا بصورة و مثال منه في النفس و لا بصورة كلية، بل بصورة جزئية مشاهدية؛ وكذلك الحال في الصورة الحالية و العنامية^٩ و الصور التي يراها أرباب الكشف و الذوق كلها تدرك بالحضور الإشراقي فحسب.

و أنت فقد عرفت أنّ الرؤية لمّا لم تكن بالشعاع و لا بالانطباع و لا

١. يستدلون. ٢. لا نفتقر.

٣. حصول. ٤. ن: أو.

٥. المخصوص.

٦. في ذلك العضو أو في غيره من الأعضاء أو القوى بل الذي.

٧. و اعترفوا أيضاً أنّ الصورة قد تحصل ... بها النفس لاستغراقها في أفكارها و أحوالها.

٨. أو حضورها. ٩. ش: الصورة الخيالية و المثالية.

بالاستدلال أنَّ مقدار الشيء المرئي كذا و بالجملة لا بدخول شيء في البصر و لا بخروج شيء منه فيجب عليه الاعتراف بأنَّ الإبصار إنَّما هو مجرد مقابلة المبصر للعضو^١ الباصر فيقع حينئذ للنفوس إشراق حضوري على ذلك الشيء فتدركه بالضرورة عند ذلك من غير صورة و لا مثال.

فيجب على الإنسان الفاضل أن يعترف على كل واحد من هذه التقادير المذكورة بوجود العلم الإشراقي الحضوري لكل واحد من النفوس المجردة عن المواد.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ من عرَّف^٢ التعقل بأنَّه عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة فهو أجود ممن عرَّفه بأنَّه حضور الشيء للذات المجردة عن المادة^٣؛ فإنَّ عدم الغيبة يعم إدراك الشيء لذاته و لغيره، لأنَّ كل مجرد قائم بنفسه لا يغيب عن ذاته كما قد لا يغيب عنه غيره.

و أمَّا التعريف الثاني للتعقل بحضور الشيء للذات المجردة عن المادة فلا يعم إدراك الشيء لذاته و لغيره؛ فلا يقال: إنَّ الشيء الفلاني حاضر عند نفسه، بل يقال: إنَّه حاضر عند غيره، فالتعريف الأول لعمومه لذاته و لغيره أصح من^٤ التعريف الثاني.

ثم التعقل ينقسم إلى ما يمكن أن يكون غائباً عن الذات العاقلة^٥ أحياناً^٦ ككثير من الأشياء^٧ الغائبة عن إدراك النفس و إلى ما لا يمكن أن يكون غائباً عن ذات العاقل، كإدراك كل مجرد عن المادة من النفوس و العقول ذاته المخصوصة دائماً؛ فإنَّ كل مجرد فإنَّه يدوم إدراكه لذاته بدوام ذاته و لكن لا يلزم من دوام تعقل ذاته بدوام وجود ذاته أن لا يكون متعقلاً^٨ لغيره، بل يجب أن يكون مع^٩ دوام تعقله لذاته تعقله لغيره، كما هو الحال في المبادئ العقلية و

١. د: العضو.

٢. د: عرفت.

٣. د: فهو أجود ممن عرَّفه بأنَّه حضور الشيء للذات المجردة عن المادة.

٤. ن: - من.

٥. ب: العقلي.

٦. د: أحياناً.

٧. د: الإنسان.

٨. د: + قطع.

٩. د: منفعلاً.

النفوس الكاملة؛ فإنَّ كل واحد منها مع دوام تعقل ذاته يتعقل سائر المجردات العقلية دائماً، وكلّما كان التجرد عن المادة أتم وأقوى كان الإدراك أكمل وأفضل.

ولهذا لما كان العقل أشد تجرداً عن النفس كان إدراك العقل أقوى وأشد من إدراك النفس؛ وكذلك يختلف إدراك النفوس بحسب اختلاف تجردها وميلها إلى القوى البدنية وانغماسها في ذلك وقوة علاقتها مع البدن وارتفاعها عنه وعن قواه^١ وميلها إلى الجهة^٢ العالية.

وأنت فيمكنك^٣ أن تعرف حقيقة هذا عند الاعتبار وتجدها^٤ بقدر قوة^٥ تجردها عن المادة يشد إدراكها لذاتها وبقدر شدة حضور الغير لها وانكشافه يقوى إدراكها لغيرها^٦.

وإذا كان الشيء غائباً عن النفس فيشترط في إدراكه أن يحضر عندها إما بذاته أو بصورته ومثاله، فإن كان حاضراً بذاته فيدرك بمجرد الحضور الإشرافي - كما ذكرنا - وإن كان حاضراً لها بصورته فالمدرك بتلك الصورة إما أن يكون جزئياً أو كلياً فإن كان جزئياً فإدراكه إنّما هو بحصول صورته في قوى جسمانية حاضرة للنفس المدركة، كإدراك زيد الغائب عناً بصورته.

وإن كان المدرك بالصورة كلياً فلا يصح أن يدرك بحصول صورته في قوة جسمانية، لأنّ الكليات يمتنع انطباعها في الأجسام وقواها؛ فيجب أن تكون^٧ الصورة الكلية حاصلة في ذات النفس الناطقة ويكون^٨ المدرك هو نفس الصورة الحاضرة - سواء كانت في النفس أو في القوى الجسمانية - ولا يكون المدرك ما خرج عن التصور مما تطابقه الصورة الحاصلة، فإنّ الخارج عن

١. د - وميلها إلى القوى البدنية وانغماسها ... وارتفاعها عنه وعن قواه.

٢. ب: الجزئية.

٣. ب: يمكنك.

٤. ش: تجردها.

٥. ان ايضاً تا عبارته: «و قد عرفت أنّ الشيء لا يتغير بمجرد تغير الإضافات المحضة» در ص ٤٢٩ از نسخه ش افتاده است.

٦. د: لغيره.

٧. ب: تكون.

٨. د: فيكون.

التصور لا يكون مدركاً بالقصد الأول، وإن قيل إنه مدرك فهو^١ بالقصد الثاني. و النفس الناطقة تدرك بكل واحد من هذه الطرق الثلاثة عدة من المدركات فتدرك ذاتها و بدننها و قوى بدننها و الأشياء الحاضرة^٢ عندها بمجرد الحضور الإشرافي، و تدرك الجزئيات الغائبة عنا بالصور الجزئية الحاصلة في قواها، و تدرك الكليات العقلية بالصور الحاصلة في ذاتها.

و أنت إذا أمعنت النظر في هذا وجدت الإدراك بالصورة - سواء كانت كلية أو جزئية - راجعاً^٣ إلى الإدراك الحضورى الإشرافى، إذ^٤ المدرك على الحقيقة إنما هي الصور الخيالية الحاضرة في القوى لا ما خرج عن التصور؛ و كذلك المدرك نفس الصور الكلية لا ما طابقه^٥ من المجردات العقلية، فصح أن الإدراك هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة.

و لما كان إدراك الشيء لذاته يختلف بقدر شدة تجردها و ضعفه، و إدراكه لغيره يختلف بحسب شدة حضوره و قوة انكشافه و جلالة، فكما كان التجرد أكثر، و ذلك يكون بقدر^٦ تسلط النفس على البدن و قواه و استيلائها^٧ عليه، كان إدراكها لذاتها و لغيرها أشد و أقوى، فإن الإدراك يختلف باختلاف^٨ شدة الحضور و قوة انكشافه و جلالة، و له في ذلك مراتب كثيرة.

و لك أن تعتبر^٩ ذلك بالإدراك بالرؤية وقت الظهيرة عند طلوع الشمس و قبل طلوعها^{١٠} في أول الصبح و في الليل المدلهم فتجد الإدراك مختلفاً لاختلاف النور المظهر، فيختلف بذلك حضوره عند النفس.

و كذلك^{١١} يختلف الإدراك عند رؤيتك الشيء بالمقابلة و بين رؤيتك له بالخيال عند تغميض العين، فإن الإدراك عند فتح البصر أقوى و أشد انكشافاً،

١. د: - فهو.

٢. د: ذاته و بهذا قوى بدننها الحاضرة.

٣. ن: إذا.

٤. د: أكثر فذلك بقدر.

٥. د: بمسب.

٦. د: و قبل طلوعها.

٧. د: ب: راجع.

٨. د: يطابقه.

٩. و قوة استيلائها.

١٠. د: تعرف.

١١. د: و بذلك.

فهذا هو التحقيق في علم النفوس.
و منه يمكنك معرفة علم العبادي العقلية.

[كيفية معرفة الواجب لذاته بذاته و بغيره]

و أما كيفية معرفة الواجب لذاته بذاته و بغيره من سائر الممكنات، فهو أن العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود، و كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فلا يمتنع على الواجب لذاته^١ ينتج من الأول، أن العلم لا يمتنع على الواجب لذاته، و كل ما لا يمتنع عليه يجب له إذ لا قوة إمكانية^٢ فيه.

و نعني بالكمال المطلق أن لا يكون كمالاً من وجه و نقصاً من وجه آخر، و ذلك عند ما يجب له من تكثر و تركيب و جسمية و ما أشبه ذلك.

فالواجب لذاته لما كان أتم ذاتاً و أولى بكل كمال من غيره فإنه هو الواجب لكل كمال و غيره يستفيد منها فهو أولى بها؛ فيدرك ذاته بذاته لا بأمر زائد على ذاته و يدرك جميع الأشياء بالإشراق الحضوري.

ثم لما كان العلم كمالاً للموجود من حيث هو وجود و لا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة و مثال و لا بأثر، و عرفت أن النفس لها علوم حضورية إشراقية يكفي فيها مجرد الإضافة الخاصة، و هو حضور الشيء المدرك حضوراً إشراقياً لا غير فالواجب لذاته - تقدست أسماؤه - يدرك ذاته بذاته لتجرده^٣ عن المادة و كونه هو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء، و يدرك غيره من سائر الممكنات لحضورها^٤ له.

فإنه لما كان الإدراك للذات بقدر التجرد و كان الإدراك للغير^٥ بقدر الحضور و التسلط، و كان الواجب لذاته أشد تجرداً من كل مجرد عن المادة، و كان تسلطه على الأشياء و قهره لها أعظم من كل تسلط، فهو تعالى أشد الأشياء

١. د: إمكانه.

٢. د: بحضورها.

٣. د: لذاته.

٤. د: المجردة.

٥. د: الغير.

إدراكاً لذاته و لغيره، و الأشياء حاضرة له^١ أعظم و أقوى من كل حضور؛ فإنّه لمّا كان مبدأً لجميع الأشياء كان متسلطاً عليها بقوته الغير المتناهية أشد من كل تسلط، بل لا نسبة لتسلط غيره إلى تسلطه، فتكون الإضافة^٢ المبدئية التسلطية^٣ بالقوة النورية الغير المتناهية الشدة هي الموجبة لحضور الأشياء له.

و لمّا لم يكن في الوجود إلّا ذاته و لوازم ذاته فهو غير غائب عن ذاته و لا عن لوازمها؛ فعدم غيبته عن ذاته و لوازمها مع التجرد المذكور هو إدراكه لها؛ فهو محيط بجميع الأشياء - على اختلاف مراتبها و أحوالها - على سبيل الحضور، سواء كان ذلك الحاضر مجرداً عن المادة أو كان أمراً مادياً أو كان صورة ثابتة في بعض الأجسام أو في بعض المجردات أو كانت غير ثابتة، فإنّه يدركها و يحيط بها على الوجه المذكور فالحوادث الماضية و المستقبلية الثابتة صورها في المدبّرات الفلكية^٤ حاضرة له أيضاً، لأنّ الإحاطة الإشراقية لمّا كانت له على حامل تلك الصورة^٥ فتكون له أيضاً على تلك الصورة.

و كذا المبادئ العقلية إن كان فيها صورة فالإحاطة الإشراقية عامة^٦ له و لجميع المبادئ العقلية، إلّا أنّ إدراكه تعالى لذاته و لجميع الأشياء و إحاطته بها أشد و أقوى من كل إدراك و إحاطة فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و لا في الأرض^٧.

و يجب أن تعلم أنّ الإدراك الإلهي لمّا لم يكن بصورة في ذاته بل كان بالحضور الإشراقي الذي هو أفضل انحاء الإدراك^٨ و كانت السلوب و الإضافات المحضة جائزين في حقه تعالى، فإذا علم شيئاً بذلك الحضور كصورة زيد الموجود مثلاً، كان له إضافة مبدئية إليه؛ فإذا بطلت صورة زيد

١. د: الأشياء الحاضرة.

٢. ب: التسلطية.

٣. د: الصور.

٤. د: لا.

٥. د: الأحوال للإدراك.

٦. د: إضافة.

٧. د: العقلية.

٨. د: غاية.

٩. ب: ركزته ان سورة سبأ، آية ٣.

بطلت تلك الإضافة المبدئية التي له إليه و لكن لا يلزم من بطلانها تغيُّره في نفسه؛ فإنَّك قد علمت أنَّه لا يلزم من تغيُّر الإضافات المحضة تغيُّر المضاف إليه، فإنَّما إذا انتقلنا من اليمين إلى اليسار ينتقل ما على يميننا إلى يسارنا فيتغيَّر إضافتنا إلى ما على اليمين و اليسار من غير أن تتغيَّر ذواتنا في أنفسنا^١.

[العلم الزماني ممتنع في حق الواجب تعالى]

و أمَّا العلم الزماني الموجب لتغيُّر العالم فإنَّه ممتنع في حق الواجب لذاته، فإنَّ مَنْ عَلمَ أنَّ زيدا سيجيُّ إلى الموضع الفلاني فإذا جاء فإنَّما أن يبقى العلم الأول الذي هو سيجيُّ أو لا يبقى؛ فإن بقي فهو جهل، وإن لم يبق بل علم أنَّه جاء بطل عنه لا محالة علمه الأول؛ فقد تغيَّرت ذاته لتغيُّر علمه الأول و ذلك محال في حق البارئ تعالى، و لكن هذا المحال إنَّما يلزم إن لو كان علمه بالصورة و المثال^٢.

فإنَّما إذا كان علمه بالإشراق الحضوري التسلطي لذوات الأشياء و لصورها التي في المدركات الفلكية الجائز عليها التغيُّر الحاضرة للواجب لذاته بصورها و تغيُّراتها فلا يلزم من تغيُّرها تغيُّره، لما ذكرنا أنَّ جميع الذوات و الصور حاضرة له، فإذا بطل بعض ما يصح عليه البطلان بطلت الإضافة المبدئية التي له إليه^٣.

و قد عرفت أنَّ الشيء لا يتغيَّر بمجرد تغيُّر الإضافات المحضة^٤ و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق^٥ أنَّ الحق في العلم هو قاعدة الإشراق و هو أنَّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته، و علمه بالأشياء اللازمة له هو كونها ظاهرة له إمَّا بذواتها أو بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر

١. د: أنفسنا.

٢. الخواجات، ص ٧٥.

٣. ب: إن.

٤. د: -لما.

٥. ب: الذي.

٦. ب: -له إليه.

٧. أن عبارت «تجردها عن المادة يشد إدراكها» در ص ٤٢٦ تا اینجا از نسخه ش افتاده است.

٨. ان عبارت « » در ص ٣٩٥ تا اینجا از نسخه ش افتاده است.

٩. حكمة الاشراق، صص ١٥٢-١٥٣.

للمدبرات العلوية و ذلك إضافة محضة و عدم الحجاب سلبي.
قال: و الذي يدل على أنَّ هذا القدر كاف في العلم أنَّ الإبصار إنَّما هو
بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر^١ مع عدم الحجاب. فإضافته إلى كل^٢ ظاهر
له إبصار و إدراك.

و تعدَّد^٣ الإضافات العقلية لا يوجب تكثرًا في ذاته، فنور الأنوار لقوة
تسلطه على الأشياء و شدة قهره لها بالقوة النورية الغير المتناهية تكون
حاضرة و ظاهرة^٤ له ظهوراً و حضوراً لا يتصور أن يكون أتم منه و أكمل،
فلا يحجب^٥ه شيء عن شيء؛ فعلمه و بصره واحد و علمه^٦ بذاته هو حيوته و لا
تزيد حيوته على ذاته النورية و نوريته هو نفس قدرته، فإنَّ النور فياض لذاته^٧.
و جميع صفات الكمال و المجد و المدح، كالعلم و القدرة و الحيوية و
الإرادة و ما أشبهها، فهي نفس ذاته، كما سبق لك تقريره.

و بعد أن قرَّر الشيخ الإلهي^٨ هذه المسألة المهمة العظيمة بهذه الطريقة
اللطيفة التي ما سبقه إلى ذلك أحد من الحكماء، أورد على قاعدة العلم الإشراقي
الحضوري سؤالاً:

و ذلك إنَّما إذا^٩ أدركنا شيئاً^{١٠} إن لم يحصل فينا شيء فما كنا أدركناه، و إن
حصل فينا شيء فلا بدَّ من مطابقته لذلك المدرك و ذلك بالصورة.
ثم أجاب عنه بأنَّ ذلك إنَّما يصح في العلم الصوري؛ و أمَّا العلم الإشراقي
الحضوري إذا حصل^{١١} فينا فلا بد من حصول شيء^{١٢} للمدرك ممَّا لم يكن
حاصلاً قبل ذلك، و هو الإضافة الإشراقية فقط من غير افتقار إلى المطابقة
الواجب^{١٣} حصولها في العلوم الصورية^{١٤}.

١. ش: بالبصر.
٢. د، ش: بإضافته لكل.
٣. ن، ش: تعدد.
٤. ب: حاضرة لظاهرة.
٥. ش: أكمل يحجب.
٦. ب، د: علم.
٧. حكمة الاشراق، ص ١٥٠؛ المشارح، ص ٤٨٨.
٨. المشارح، ص ٤٨٨-٤٨٩.
٩. ن، ش، ب: إذا.
١٠. د: شيئاً.
١١. د، ش: حصلت.
١٢. ب: الواجب.
١٣. د: الضرورية.
١٤. د: الضرورية.

و تقسيمهم العلم في أوائل المنطق إلى التصور والتصديق إنمّا هو^١ في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها، و غير العلم بالأشياء التي يكفى فيها مجرد الإشراق الحضورى، فإنّها ليست من المدركات التصورية و لا التصديقية^٢، فهذه هي الطريقة العظمى في مسألة العلم و لا يكمل معرفتها إلاّ بخلاوات و رياضات^٣ يتجلّى بها النور النفسى لذاته فيظهر ظهوراً أتم من ظهور الشمس و يظهر بظهوره أمور أخرى من المهمّات.

[كلام الطوسي في نقد رأي الشيخ في كيفية علم البارى بالأشياء]
و الشيخ الرئيس ابو على بن سينا لم يتيسّر له هذه الطريقة و لم يظفر بها وكأغ^٤ في كيفية علم الواجب لذاته، و كان العلم عنده بالصور، فتحيّر في ذلك، فتارة يقول: إنّ صور جميع الموجودات التي بها علم الواجب لذاته^٥ لايجوز أن تكون في ذاته لئلا تكثر ذاته الوجدانية، فتارة يجعلها في بعض الموجودات و تارة يقول: فتكون في صُغى من الربوبية، و لا أفهم هذا الصقع الذي تكون فيه هذه الصور^٦، و تارة يلتزم أنّ هذه الصور فى ذات الواحد الحق من غير أن يلزم تكثره؛ فإنّها كثرة خارجة عن الذات لا حقّة بها لا داخلية في حقيقته، كما ذكره في كتاب الاشارات^٧.

و تفتنّ الشراح لهذا الكتاب بأنّ إثبات الصور في ذاته تعالى قول فاسد و معتقد ردى^٨ يلزم منه - كما ذكرناه - أن يكون الشيء الواحد فاعلاً و قابلاً و كونه موصوفاً بصفات حقيقية غير إضافية و لا سلبية و أن^٩ يكون محلاً لمعلولاته الكثيرة الممكنة الوجود و أن يكون معلوله الأول غير مباين لذاته و

١. د، ب: هي.

٢. ن، د، ش: رياضيات.

٣. د: داع.

٤. د: - و كان العلم عنده بالصور فتحيير ... الموجودات التي بها علم الواجب لذاته.

٥. د: الصورة.

٦. شرح الإشارات، ج ٣، نمط هفتم، صص ٢٩٠-٢٩١.

٧. نسخة هـ: و لَمَّا.

٨. الشارح، ٤٨٣.

٩. ش: فأن.

أن لا يوجد شيئاً ممّا يباينه إلا بتوسط الصور الحالّة في ذاته.^١
وكل هذه ممّا يخالف مذاهب الحكماء الأقدمين ممّن يقول بنفي العلم عنه
حذراً من التكثر و يخالف أيضاً مذهب أفلاطن الإلهي القائل بقيام الصور
المعقولة بذاتها^٢ حذراً من ارتكاب أمثال هذا.
و يخالف ظواهر مذهب المشائين القائلين باتحاد العاقل بالمعقول^٣،
فهؤلاء كلهم إنّما ارتكبوا هذه المحالات هرباً من القول بحلول الصور في ذات
الواجب الحق، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.^٤
فهذا حاصل^٥ ما ذكره الشارح الفاضل نصير الدين الطوسي^٦ - رضى الله
عنه - و^٧ جميع ما ذكره صحيح إلا في موضعين، فإنّ فيهما نظراً:

[نقد كلام الطوسي في شرح الإشارات]

أحدهما، قوله إنّهُ يلزم من حلول^٨ الصور في ذاته أن يكون المعقول الأول
غير مباین لذاته؛ فإنّ القائلين بأنّ العلم الرباني بالصور يقولون بأنّ صور
جميع الموجودات في ذاته مع مباينة ذواتها لذاته المقدسة، وإن كان الحق أنّ
جميع الموجودات الممكنة غير داخلة في ذاته و لا مباينة^٩ لذاته كما قال
الصوفي: «لا بون و لا صلة».

و ثانيهما قوله بأنّ أفلاطن الإلهي العظيم القدر يقول بقيام الصور المعقولة
بذاتها^{١٠}؛ فمراد أفلاطن من ذلك إثبات أرباب الأصنام النوعية، فإنّه يقول بأنّ^{١١}
كل نوع من الأنواع الجرمية - بسائطها و مركّباتها - له ربُّ نوع هو عقل مجرد
قائم بذاته؛ فالمعقول من كل نوع هو ذلك العقل القائم بذاته، لا أنّ المعقول منه
صورة^{١٢} عرضية و مثال و أثر^{١٣} قائم بذاته.

١. شرح الإشارات، ج ٣، صص ٣٠٣-٣٠٤.

٢. د: باتحاد القابل بالمعقول.

٣. د: - حاصل.

٤. د: ب: + من.

٥. ب: متباينة.

٦. د: إن.

٧. ش: أنّه.

٨. د: بذواتها.

٩. د: - تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

١٠. شرح الإشارات، ج ٢، صص ٣٠٣-٣٠٤.

١١. د: حصول.

١٢. د: بذواتها.

١٣. ش: المعقول مصور؛ د: المعقول متمصور.

ولهذا تحقيق و سر أكثر^١ من هذا؛ لعل^٢ البارئ تعالى يوفق لإتمامه.
ولما وقف الشارح لكتاب الإشارات و هو نصير الدين الطوسي - رحمه الله
- على فساد الطرق المذكورة في كيفية علم الواجب لذاته بإثبات الصور في ذاته
حاول طريقة أخرى لتصحيح هذا المطلوب، فقال:^٣

إن كل عاقل لا يفتقر في إدراكه لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي هو
بها هو هو، و كذلك لا يفتقر في إدراكه إلى ما يصدر عن ذاته إلى غير صورة ذلك
الصادر الذي هو^٤ بها هو؛ فإنك تعرف أن الأمور الغائبة عنا لنا^٥ أن ندركها و
نستحضرها بصورها، فتلك الصور^٦ صادرة عنا بمشاركة غيرنا، و مع ذلك
فإننا نعقلها بذاتها^٧ لا بصورة أخرى لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية؛
فإذا كنا ندرك تلك بذاتها كما ندرك غيرها مع أنها لم تصدر عنا إلا بمشاركة
الغير، فالواجب لذاته - و هو الذي صدر عنه جميع الموجودات من غير مشاركة
الغير - أولى أن لا يفتقر في إدراكها إلى غير ذاته المعينة^٨؛ فليس من شرط كل
تعقل أن يكون المدرك محلاً للصور المتعقلة^٩؛ فقد عرفت أن كل واحد منا يدرك
ذاته و الأشياء الحاضرة له لا بصورة و مثال حالة فينا؛ بل كوننا محلاً لتلك
الصور هو شرط في حصول تلك الصورة لنا^{١٠}؛ و ذلك هو الشرط في تعقلنا لها،
فإن أمكن حصول تلك الصورة لنا^{١١} بطريق آخر غير الحلول فينا و جب حصول
التعقل لنا.

و لا شك في أن^{١٢} حصول الشيء لعلته الفاعلية ليس بدون حصوله

١. د: أكبر.

٢. العلل.

٣. شرح الإشارات، همان، صص ٣٠٤-٣٠٥ نقل آزاد از شهرزوری.

٤. د: التي هي.

٥. ش: إمّا.

٦. د: بها هو فإنك تعرف أن الأمور ... أن ندركها و نستحضرها بصورها فتلك الصور.

٧. د: بذاتها.

٨. د: المقدسة؛ ب: المعينة.

٩. د: العقلية.

١٠. د: - فقد عرفت أن كل واحد منا ... محلاً لتلك الصور هو شرط في حصول تلك الصورة لنا.

١١. ش: - و ذلك هو الشرط في تعقلنا لها فإن أمكن حصول تلك الصورة لنا.

١٢. شرح الإشارات: معلوم أن.

لعلته^١ القابلية في كونه حصولاً لغيره، وإذا^٢ كان الأمر كذلك لزم أن تكون الذات العاقلة لذاتها عاقلة لجميع معلولاتها الذاتية و حاصلة لها من غير أن تحل فيه.

و إذا عرفت هذه المقدمة^٣ فاعلم أن الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته و بين عقله لذاته تغاير بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته في الوجود، فكذا لا تغاير بين وجود المعلوم^٤ الأول و بين تعقل الواجب له؛ لأن ذاته لما كانت علة لذات المعلوم الأول فعقله لذاته علة لتعقل معلوله الأول و كان اتحاد العلتين^٥ في الوجود - أعني ذات الواجب لذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود مع تغايرهما الاعتباري - علة لاتحاد معلولهما في الوجود - أعني المعلوم الأول و تعقل الواجب له - الذين هما شيء واحد^٦ في الوجود مع تغايرهما الاعتباري أيضاً.

و حينئذ يكون تعقل الواجب لذاته لمعلوله الأول نفس وجوده من غير أن يحتاج إلى حصول صورة مستأنفة تحل ذاته تعالى، و قد عرفت أن كل مجرد يعقل ذاته و غيره من المجردات؛ فالجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيه و تعقل الواجب لذاته أيضاً؛ فجميع صور الموجود الكلية و الجزئية حاصلة فيها و الواجب لذاته علة لجميعها؛ فهو يعقل جميع تلك الجواهر العقلية مع الصور التي فيها لا بصور غيرها؛ بل بأعيان تلك الجواهر الصور.^٧

و بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة، فإن «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و لا في الأرض»^٨.

١. ن: لعلية

٢. ش: فإذا.

٣. همان، ص ٣٠٦؛ و إذا تقدّم هذا فأقول.

٤. ش: المعقول.

٥. د: الثلاث.

٦. د: هما كانا شيئاً واحداً.

٧. همان، ص ٣٠٧.

٨. سورة سبأ، آية ٣، و این مطلب از شهرزوری است.

ثم قال^١: فإذا تحققت هذا الأصل وبسطته ظهر لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الموجودات الكلية والجزئية^٢ «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»^٣.
فهذا حاصل ما ذكره هذا الرجل وقد أشار إلى هذا يعقوب بن إسحق الكندي بقوله: إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنّا غير متّصلين به إلّا من جهة فقد يمكن فينا ملاحظته^٤ على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلحظ الفائض؛ فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له، لأنّها أغزر وأوفر وأشد استغراقاً لنا.

وإذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعداً كثيراً، من ظنّ أنّ العلة الأولى لاتعلم الجزئيات. وأنت إذا تأملت الطريقة الصحيحة التي نقلناها عن الشيخ الإلهي التي ليس وراءها طريقة أخرى في القوة والمتانة وهي التي يقول بصحتها كل من سلك سبيل الله وكوشف ببعض الأنوار الإلهية. وهذه الطريقة الأخرى التي ذكرها الشارح المذكور أجود من سائر الطرق التي ذكرها المشاؤون؛ إلّا أنّنا إذا قبلنا هذه الطريقة بالطريقة الصحيحة التي للشيخ الإلهي^٥ وافقناها في شيء وخالفناها في شيء^٦:

أما الموافقة^٦ فتعرفها من معرفتك لتلك الطريقة؛ وأما المخالفة فإثباته^٧ لجميع صور الموجودات في الجواهر العقلية، وأنت فقد عرفت من تلك الطريقة أنّ الجواهر العقلية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية بالإشراق الحضوري من غير أن يكون في شيء منها صورة أو أثر، على ما قرّرناه.

ثم إنك قد عرفت أنّ الواجب لذاته^٨ والمبادئ العقلية كما تدرك المجردات

١. شرح الإشارات، همان، ص ٣٠٧. ٢. ش: - و الجزئية.

٣. سورة جمعه، آية ٤، و پایان كلام خواجه طوسي.

٤. ن: د: ملاحظة.

٥. د: - التي ليس وراءها طريقة أخرى في القوة ... بالطريقة الصحيحة التي للشيخ الإلهي

٦. د: د: - أما الموافقة. ٧. د: و إثباته.

٨. ن: - لذاته.

العقلية بالإشراق الحضوري تدرك الأمور المادية بالإشراق الحضوري أيضاً. من غير أن تدركها بالصور الحاصلة في المبادئ العقلية. و بالجملة، فهذه الطريقة أصلح الطرق المذكورة في كيفية علم الواجب الحق، بعد طريقة الشيخ الفاضل شهاب الملة^١ و الدين؛ لكنّها غير تامة و هي تتم بأدنى نظر و أقل تغيير و تصرف^٢.

خاتمة الفصل

في إدراك النفوس السماوية و ما يتعلق بذلك قد علمت أنّ للأجرام^٣ السماوية نفوساً^٤ ناطقة مجردة عن المادة و محرّكة لها عن مبدئ عقلي؛ فلها لا محالة شعورٌ بحركاتها الصادرة عنها و لوازم تلك الحركات الحاصلة عنها في عالم الأجرام؛ و لها علومٌ بما فوقها من عالم المجردات و الأمور الغير المادية و بما تحتها من الأمور السفلية^٥. و برهان ذلك أنّ كل واحدٍ فقد ثبت عنده صحة منامات و صدقٌ إنذارات^٦؛ أمّا السالك المحقق فقد جرّب من نفسه في اليقظة و النوم؛ و أمّا غيرهم من الكافة فيحصل لهم الإنذارات بالمغيبات من المنامات التي يرونها من أنفسهم أو من غيرهم، و كلهم يعترفون بأنّ هذه الإنذارات بالمغيبات الماضية و المستقبلية إنّما تحصل لهم من ذات مدركة مطلّعة على جميع الحوادث و الأحوال الماضية و المستقبلية، و هو المفيد^٧ لنفوسنا الاطلاع على المغيبات يقظة و نوماً؛ فإنّ^٨ المفيد لنفوسنا العلوم و المعارف و الإنذارات بالمغيبات كيف يمكن أن يكون جاهلاً بها؟ فالحق^٩ أنّ مُعلّماً العلوم في النوم، أو مُنذراً بالمغيبات له عليها اطلاع^{١٠}.

١. ش: - الملة و. ٢. ش: د: - و أقل تغيير و تصرف.

٣. ش: نفوسنا. ٤. ش: الأجرام.

٥. السارخ، ص ٤٨٩ يا شرح و تفصيل شهروزري.

٦. ن: انذارات. ٧. د: المعتبر.

٨. ش: و إنّ. ٩. د: و الحق.

١٠. ن: اطلاعاً.

و السالك القوي - و هو الذي حصل له ملكة الإشراقات النورية و الإخبارات الغيبية - لا يفتقر في حصول ذلك إلى توسط، بل يعلم بالمشاهدة أَنَّ المُلقِي للمغيبات ذو^١ إدراك و حياة، و أَنَّ له مظاهر كثيرة مختلفة يظهر فيها بحسب استعداد ذلك الذي^٢ يظهر له، و إن كان قلَّ ما يتشابه له مظهران؛ و يشاهد هذا الشخصُ المستعد لهذا الإلقاء من العجائب و الغرائب ما لا يفتقر معه إلى برهان. و أمّا من هو دون هؤلاء في المرتبة^٣، فله أن ينظر في أحوال المنامات و ما يحصل فيها من الإنذارات بالأُمور المغيبة^٤ أَنَّ ذلك ليس إلّا لقلة شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع.

و أنت تعلم أَنَّ حصول هذا الاطلاع ليس عن تصرف فكري و إلّا لكان الإنسان في حال اليقظة أقدر على الفكرة من حال النوم؛ مع أَنَّهُ لا يتيسر له ذلك إلّا في حال النوم، فذلك الاطلاع ليس^٥ له سبب إلّا اتصال النفس بالأُمور التي عندها الإنذارات بالمغيبات الماضية و المستقبلية و الكائنات المتعلقة بالأزمنة، و ذلك إِنَّمَا يكون للنفوس الفلكية العالمة بجميع الحوادث و الوقائع الحاصلة في كل زمان بسبب الحركات الفلكية^٦.

و لما كانت عالمة بحركاتها و لوازم حركاتها و كان كل ما^٧ يحدث في عالمنا هذا فهو من آثار حركاتها، و جب أن يكون لها على جميع الكائنات الزمانية اطلاع.

[للحوادث ضوابط كلية واجبة التكرار]

و إذا عرفت أَنَّ النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضي و المستقبل و الحال و كانت الحوادث الواقعة في الماضي و المستقبل غير متناهية، فلا تخطر:

١. ش: د: ذي، ٢. د: الشهي.

٣. ش: الرتبة، ٤. د: الغيبية.

٥. د: - عن تصرف فكري و إلّا لكان ... لا يتيسر له ذلك إلّا في حال النوم فذلك الاطلاع ليس.

٦. الشارح، ص ٤٩٠ بأ شرح و تفصيل شهرزوري.

٧. د: كل ما.

إمّا أن تكون علومها غير متناهية مترتبة بحوادث^١ غير متناهية في أزمنة غير متناهية مترتبة يقع شيء، منها بعد شيء، فتكون تلك العلوم الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب ترتب الأزمنة الغير المتناهية.

و إمّا أن تكون علومها متناهية بحيث تنتهي إلى جهل.

و إمّا أن تكون لها علوم كلية هي ضوابط و قوانين لجميع الحوادث و الكائنات واجبة التكرار إلى غير النهاية.

و القسمان الأولان باطلان فتعيّن صحة القسم الثالث.

أمّا بيان بطلان القسم الأول - وهو أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتب الأزمنة لكل زمان مقتضاه - فيتيّن ذلك من وجوه ثلاثة:

أما أولاً، فلأنّه يلزم أن تكون العلوم بالحوادث الغير المتناهية التي لا تجتمع في الوجود مترتبة في النفوس المدركة لها، فيحصل منها سلسلة غير متناهية مترتبة ترتّب الأزمنة، فإنّ الزمان الثاني كما لا يوجد إلّا بعد الزمان الأول فكذلك العلم بالزمان الثاني لا يكون إلّا بعد العلم بالزمان الأول.

و إذا كانت العلوم المترتبة ترتّب الأزمنة غير متناهية. لزم وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية، و قد عرفت امتناع وجود أمثال^٢ هذه السلاسل.

و أمّا ثانياً، فلأنّ علمها بالحوادث الغير المتناهية المترتبة التي تقع في المستقبل إمّا أن يكون كل واحد منها لا بد و أن يقع في زمان ما، أو يكون فيها ما لا يقع أبداً؛ فإن كان كل واحد منها لا بد و أن يقع في زمان ما^٣ فيأتي زمان^٤ بالضرورة يقع فيه الكل، فيلزم تناهي السلسلة المفروضة غير متناهية و ذلك محال؛ و إن كان في تلك الحوادث المستقبلية المفروضة غير متناهية ما لا يقع أصلاً، فليس من المدركات المفروضة^٥ أنّها ستكون في الزمان المستقبل، و قد

١. ن، هـ: لحوادث.

٢. د: - أو يكون فيها ما لا يقع أبداً. فإن كان كل واحد منها لا بد و أن يقع في زمان ما.

٣. د: - زمان.

٤. د: - غير متناهية ما لا يقع أصلاً فليس من المدركات المفروضة.

فرضناها ستكون فيها هذا محال.

و أمّا ثالثاً، فلأنّه لو كان علوم غير متناهية لحوادث غير متناهية مترتبة ترتب الأزمنة، فعلموها إذا كانت بالماضي كعلموها بالمستقبل؛ ثم الحوادث المستقبلية لا بد وأن تصير ماضية وهي غير متناهية؛ فإذا كان عندها علوم غير متناهية مترتبة ترتب الأزمنة^١ فتكون فيها صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعة في إحاطتها، وليست الأدوار والأكوار الماضية الغير المتناهية^٢ والقرون الخالية معاً بل هي مترتبة، فإذا فرضنا النفوس الفلكية محيطة بالكل على سبيل التفصيل وجب بالضرورة نهايتها، وقد فرضت^٣ غير متناهية هذا خلف؛ فيطل أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة ترتب الأزمنة. و أمّا بيان بطلان القسم الثاني، وهو أن يكون عندها علوم متناهية تنتهي إلى جهل، فهو محال أيضاً؛ إذ لو صحّ ذلك لوجب أن تنقراض علومها في الأدوار الغير المتناهية؛ فما كان يصحّ بعد ذلك إنذار غيبي ولا يصحّ تعبير منام ممّا يتعلق بالزمان المستقبل بعد ذلك؛ لأنّ الملقى للأمور الغيبية^٤ المطلع عليها قد صار جاهلاً، وذلك باطل بالضرورة لصحة^٥ العنمات والإنذارات الغيبية^٦. فإن قال قائل بأن علومها متناهية إلّا أنّها تستفيد العلم ممّا فوقها، فيعود الكلام المذكور إلى ذلك الغير الذي يفيدها ذلك العلم.

و إن قال بأنّه كلّما انقضى منها علوم تُخلّق فيها علوم^٧ أخرى، فيعود الكلام أيضاً إلى ذلك الخالق في أنفسها تلك العلوم؛ وهو المُخرِج لها من القوة إلى الفعل؛ إن كان هو أنفسها فالشيء^٨ لا يجوز أن يخرج نفسه من القوة إلى الفعل في تلك العلوم؛ وإن كان المُخرِج لها هو غيرها عاد الكلام السابق بعينه

١. د: فعلومها إذا كانت بالماضي كعلموها بالمستقبل ... مترتبة ترتب الأزمنة.

٢. د: مجتمعة في إحاطتها وليست الأدوار والأكوار الماضية الغير المتناهية.

٣. هـ: فرضنا.

٤. د: الغريبة.

٥. ن: بصحة.

٦. المشرح، صص ٤٩١-٤٩٢ با شرح وتفصيل شهزوري.

٧. د: تخلق فيها علوم.

٨. د: والشيء.

إليه. وإذا بطل القسمان الأولان تعيّن صحة القسم الثالث وهو أن تكون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار؛ ومعناه أن الأمور الآتية في كل دور من الأدوار المستقبلية تعود إلى شبيه^١ ما كان في الدور الأول الذي قبله؛ لا أن المعدوم الذي كان في الدور الأول بعينه يُعاد^٢، فإنك قد علمت أن إعادة المعدوم بعينه محال بل يعاد شبيهه. فيكون عند النفوس الفلكية والمبادئ العالية أحكام لحوادث مضبوطة معيّنة تقع جملتها في كل دور تامّ وهو مبلغ من الآلاف الجمة مضبوطة يوماً بعد يوم وشهراً بعد شهر وسنة بعد سنة وألفاً بعد ألف إلى تمام ذلك الدور.

ثم تعود الحركات بعد عبور تلك المدة إلى شبيه ما كانت في الدور الأول وهكذا يمضي دور بعد دور إلى غير النهاية في تلك؛ ولا يكون مضبوطاً عند المبادئ العالية أن هذه الضوابط الواقعة في كل دور كم يتكرر^٣ مقتضاها في العالم؛ فإن الغير المتناهي لا يمكن أن يضبط تكرّره واستينافه - لا في الماضي ولا في المستقبل - فوصولها إلى كل نقطة وإدراك ما يلزم من ذلك عندها كاستثناء شرطيات كلية: كلما كان كذا كان كذا^٤.

وهذه المسألة من الأسرار المشتملة على كثير من اللطائف والمعارف، ويمكن أن تستخرج منها فروعاً كثيرة ومسائل متعددة لا ينبغي أن يباح بها إلا إلى أهلها. وجميع حكماء أهل الهند والصين وفارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من أفاضل أهل الملل والنحل قائلون بتكرار الضوابط والأدوار على الوجه الذي ذكرناه، لا يختلفون في ذلك، وهذا هو تناسخ^٥ الأدوار والأكوار. فإن حركات الأفلاك لما كانت دورية فلا بد من وصول رأس الهركار إلى ما بدأ، فإذا دار دورة ثانية على الخط الأول، فإنه لا بد وأن يفيد ما أفسد الدور الأول؛ إذ لا اختلاف بين الدور والدور، ليتصور اختلاف بين الأثرين؛ فإن المؤثرات عادت

١. د: شبيه.

٢. د، ش: لا يعاد.

٣. ش: يوم ... شهر ... ألف.

٤. ش: لم يتكرر.

٥. د: كذا كان كذا. الشارح، صص ٤٩٢-٤٩٣.

٦. ن: بتناسخ.

إلى ما بدأت؛ والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أبعادها و
اتصالاتها ومنظراتها ومناسباتها بوجه من الوجوه.

وبهذا يظهر أنَّ كل كائن فاسد وكل فاسد كائن؛ فلا يبقى من المركبات
من المواليد الثلاثة شيء دائماً، إذ لو بقي شيء منها دائماً لزم أن يعود في كل
دور مثله، والأدوار غير متناهية في التكرار، فيصير أعداد من تلك الأنواع من
الأجسام باقية^١ مع كونها غير متناهية وذلك محال؛ فإنك قد عرفت تناهي
الأبعاد، ثم لا تبقى بها المادة^٢ والأجسام المتناهية.

و اختلف حكماء^٣ أهل الأقاليم والأمم والأرصاد في مقدار الدور الذي
يعود كل ما فيه من دقيق و جليل إلى الدور الآخر^٤ الذي بعده:

[قول حكماء بابل في مقدار الأدوار والأحوار]

فقال قوم من حكماء بابل: إنَّ الدور التام تسعة وأربعون ألف سنة، و
جعلوا المدبِّر للعالم في كل سبعة ألف سنة كوكباً من الكواكب السيارة.
فالمَدبِّر للعالم في أول الدور سبعة آلاف سنة زحل؛ وفي زمان تدبيره
يخلق الله تعالى بواسطة الحركات الفلكية والمبادئ العقلية آدم الأول وهو أبو
البشر من الطين، وكذا زوجته؛ فيزعمون أنَّ في أول دور زحل، يستولي البرد و
اليبس - الذي في طبيعته - على العالم حتى لا يبقى فيه شيء من الحيوان والنبات
لشدة البرد والجمود وكثرة الثلج، حتى أنَّ الحجارة تنفتت وتصير كالرمل و
تنشق الأرض فتصير أغواراً بعيدة؛ فإذا دُكَّت الجبالُ وطُحِنَت الحجارةُ
فصارت^٥ رملًا وأنساب ذلك الرمل في شقوقات الأرض فاستوت حينئذ جميع
الأرض وصارت بسيطاً واحداً، وذلك في مائة سنة من الألف الأول.

ثم تتولد الغيوم الكثيرة المتراكمة من^٦ البخارات المتكاثفة وارتفع و
صارت طبقات وليدة البرد فجمد الغيم في الجو بعد إحاطته بجميع الأرض،

١. ش: - باقية. ٢. همان، ص ٤٩٣.

٣. د: - حكماء. ٤. د: - الآخر.

٥. د: - في.

٦. د: - وصارت.

فحينئذ تشتد ظلمة الأرض، و ضوء الشمس و الكواكب من فوقها يُسَخَّنُها، فإذا صار مدة التسخين سنة ابتدأت تلك الغيومُ بالتحلل كثرت الأمطار و السيول العظيمة الدائمة مع شدة البرد إلى أن يتمَّ الألف سنة الأولى^١ من دور زحل بانفراده.

فإذا دخلت الألف الثانية^٢ الذي لزحل بمشاركة المشتري سكن المطر^٣ و تبقى الأرض في هذه الألف الثانية مُبْتَلَّةٌ مُعْفَنَةٌ.

و في الألف الثالثة الذي بمشاركة المريخ يتولّد على وجه الأرض الحشرات كالحيّات و العقارب و الوزغ و أنواع البقّ و الذباب و ما أشبهها من الدبيب الذي^٤ يحيى بالنسيم لهبوبها في هذه الألف.

فإذا امتلأت الأرض بالحشرات أكل بعضها بعضاً حتى لا يبقى منها شيء^٥.

ثم إذا دخلت الألف^٦ الرابعة بمشاركة الشمس تحلّت^٦ باقي تلك الغيوم و سكن البرد في كل يوم لشدة الحرّ، ثم يقع شعاع الشمس على الأرض فيتسخن وجه الأرض و يتميز النهارُ من الليل و تتعفن الأرض و تتولّد الحيوانات الصغار من تلك العفونة، مثل الفأر و السِنُور و اليربوع^٧ و ما أشبهها؛ و في آخر هذه الألف يتولد أنواع السباع و الخيل و الحُمير و سائر ذوات الحافر و الحُفّ.

و في هذه الألف تجف الأرض و تنبع المياه و تظهر الأنهار جارية على وجه الأرض و يبتدئ النبات في الظهور في هذه الألف أيضاً، و كلّما ظهر منه شيء أفنوه^٨.

١. د: سنة من الدور الأول.

٢. د: الثاني. در تمام موارد «ألف» مؤنث تلقى شدة و اعداد بعدى مؤنث آمده است و به همان صورت در متن ابقا شد.

٣. ش: - المطر.

٤. د: التي.

٥. ش: د: - فإذا امتلأت الأرض بالحشرات أكل بعضها ... شيء ثم إذا دخلت الألف سنة / ن، ب: + سنة.

٦. د، ش: تحلل.

٨. ش: قوة.

٧. ن: الرسوع.

ثم تدخل الألف الخامسة بمشاركة الزهرة^١ فتجئ الأمطار المعتدلة الغير الدائمة و تهبّ الرياح الباردة و تنبتّ الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة و الروائح الطيبة و الطعوم الملبّذة و الألوان المبهجة و الرياحين المتنوعة. و تتولد فيها الحيوانات النافعة كالجمال و الجواميس و البقر و الغنم و ما أشبهها و تتكون أنواع الطيور في المائة الأخيرة من هذه الألف و تمتلئ الأرض بالأشجار المشتبكة.

ثم تدخل الألف السادسة بمشاركة عطاردة فيكثر هبوب الرياح في أولها و يكثر تكوّن الحبوب النافعة كالجنطة و الشعير و الذرة و الجمّص و العدس و ما أشبهها.

ثم إنّ الشيخ الكبير زحل، و الحكيم و المهندس اللطيف عطارد، يبتدئان في تكوّن الإنسان بعد أن يمضي سبعون سنة من هذه الألف.

و حكماء بابل يذكرون في تكوّنه طريقين:

الطريق الأول، التناسل و هو المشهور و هو الذي تكوّننا نحن منه. و الطريق الثاني، الملويل^٢ و هو التولد، فنقول في صفته: إنّ أصل جميع ما يتكون على الأرض من سائر المركّبات إنّما هو الماء و حرارة الشمس بمعاونة أشعة باقي الكواكب؛ و الماء الذي يتكون منه الإنسان أطفُ المياها و أعذبها و أصفاها.

فإذا مضى من هذه الألف قريب من سبعين سنة و اشتدت عناية زحل و عطارد و باقي المبادئ في تكوّن الإنسان ارتفع من أعدل الأقاليم و النواحي^٣ بخاراً لطيفاً^٤ معتدل، فانعقد ببرودة زحل و عطارد سحباً لطيفاً^٥ ثم نزل إلى أرض معتدلة، و كانت الشمس حينئذ في البرج الذي هو على صورة الإنسان و هو برج «الدلو»، و كان عطارد في اثنين و عشرين درجة منه مغرباً^٦ و كان

٢. ش: التطويل.

١. د: للزهرة.

٤. ش: بخاراً لطيفاً.

٣. د: النواحي.

٥. ش: - معتدل فانعقد ببرودة زحل و عطارد سحباً لطيفاً.

٦. د: فقرب.

الدلو برجاً هوائياً هو^١ بيت زحل و مثلثة^٢ عطارد و زحل في أول برج «الجدي» ينظر إلى المشتري نظر تسديس و كان الطالع برج «الجوزاء» أو^٣ القمر مقارن لعطارد في الدلو.

فإذا نزل ذلك المطر بعد انعقاده سبحانه على أرض معتدلة نقيّة التربة^٤ صحيحته سليمة من جميع الطعوم المخالفة للعذوبة، و تكون تلك التربة شديدة^٥ البياض متخلخلة المسام، فيخرق السيل بقوته موضعاً كالبنر الصغيرة غير العميقة فدخل فيها ماء ذلك المطر، و تخلل بأجزاء ترابها و استنقع^٦ فيها ذلك الماء اللطيف النازل، و امتزج بترتبتها^٧ امتزاجاً معتدلاً.

ثم يحمى بحرارة باطن الأرض باعتدال، فيرتقي ذلك الماء عند لطفه بالسخونة و صيرورته بخاراً إلى الطبقة الباردة، فيتكاثف بذلك القدر من البرد فيتحدّر مطراً^٨ إلى ذلك الموضع من البئر الذي صعد منه، و لا يزال ذلك دأبه في الصعود عند اللطيف و النزول عند الكثافة، إلى^٩ أن يزول عنه أكثر ماثيته و اشتد لطفه بالسخونة و الحركة في الصعود و النزول حتى صار دهناً لطول زمان سخونته اللينة رطباً^{١٠} سيالاً.

فإذا انتهت الشمس إلى برج الجوزاء أو سخن الجوّ و ظاهر الأرض، جفّ ذلك الدهن و ابتدأ ينعقد بسخونة باطن الأرض و ظاهرها.

و لما كانت تلك الأرض متخلخلة المسام لا جرم نفذ فيها النسيم إلى ذلك الدهن، فنفضه نفخاً ليناً و كانت حرارة ظاهر الأرض تزيد في كل يوم و هي عاملة في ذلك الدهن إلى أن ينعقد و يقوى و يصلب^{١١} شيئاً يسيراً؛ فحينئذ يبتدئ في التصوير بسبب الحرّ و البرد العاملين في تلك الرطوبة باليبس.

١. د: و هو.

٢. ش: - عطارد في إثنين و عشرين درجة منه ... برجاً هوائياً هو بيت زحل و مثلثة: د: مثله.

٣. ن: د: التربة.

٤. ش: و.

٥. ش: سبع.

٦. د: شدة.

٧. ش: مطر.

٨. ن: بترتبتها.

٩. د: و إلى.

١٠. د: و إلى.

١١. د: فصلت.

ثم النسيم الواصل إليه لم يكن يصل إليه من جهة المباشرة و المخالطة، بل كان يصل إليه من جهة حجاب لطيف؛ فلما بلغ الحال في هذه المادة الدهنية إلى هذا الحد صورَ البارئ تعالى و العبادي العقلية صورة الإنسان و تمتعت في تلك البئر على الهيئة المذكورة؛ و تولّى كل واحد من الكواكب جزءاً من جسده في حال التصوير و أحدث فيه [شيئاً]¹.

و كان المتولي² لنفس الصورة الإنسانية عطارده بمشاركة زحل و القمر، و كان هذا الشخص عند كمال صورته قاعداً على اليثي و ذقنه على رُكبتيه قد ضمّ ذراعيه إلى ما يليهما من جسمه و ضمّ ساقيه كذلك³ و هو مجتمع على هذه الهيئة.

فلما كملت جميع أعضائه و تمّ تخاطيط⁴ بدنه، نفخ فيه الروح الذي يحيى بها البدن⁵ من القمر بنفس من منجزيه و شمّ النسيم الحار المعتدل فانبسط بدنه و تحركت فيه الروح و عملت أعمالها في ذلك الجسد و أعطت كل عضو ما يليق به؛ فقام حينئذ قائماً عرياناً يتعطى و يتنفس و رجلاه تجذب بقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع للمشكلة و المناسبة التي بينهما.

ثم إنّه لما تمعطى و تنفّس حصل له كسل فوق⁶ و صار يتمرّغ في ذلك الدهن الباقي و بدنه يجذب⁷ تلك الرطوبات الدهنية التي هي غذاء بدنه إلى تسعة أشهر، و وصل⁸ النير الأعظم إلى أول العقرب فقوي حينئذ ذلك الإنسان و انتعش و فتح فمه⁹ لطلب الغذاء فقام يمشى بعد تمام¹⁰ أربع سنين لطلب ما يغتذي به؛ و كانت العناية الأزلية قد هيأت له ما يصلحه و يحتاج إليه من المأكّل فوجد قريباً منه شجراً من شجر التين و العنب فجعل يأكل ما بلغ¹¹ و نضج منه

١. نسخه ها: شيء.

٢. د: الهولي.

٣. د: فيه.

٤. د: أجزائه و تم تخاطيط.

٥. د: الدور.

٦. د: فدفع.

٧. ش: يجتذبه.

٨. ش، د: + إليه.

٩. د: فاه.

١٠. د: تمام.

١١. د: فجعل كل ما يمنح.

حتى سبع، و لم يزل القمر يحفظه و يحوطه^١ إلى أربع سنين. و كان أكله التين و العنب في آخر الأربع سنين و هو أول أكل^٢ أكله بغمه و بعد ذلك شرع في أكل الثمار^٣ غير التين و العنب^٤ و غيرها من الحبوب.

فهذا كيفية التكون الطويل و هو يناسب تكون التناسل؛ فالرحم كالبر، و اغتذاؤه للدهن بالمص كاعتداء الجنين بالدم، و حرارة الأرض كحرارة بطن المرأة، و تكوين^٥ الأنثى من بقية تلك الرطوبة الدهنية كتكوين الذكر إلا أنه غلب^٦ على تلك المادة الباقية البرد و الرطوبة؛ و كان أيضاً زمان تكوّن^٧ها هو زمان برد الهواء و ازدياد رطوبته.

و هذا الإنسان المتولّد على هذه الصفة هو آدم الأول أبو البشر الذي خلقه الله تعالى من الطين و تسمى الأنثى حواء.

و عند هؤلاء^٨ أنّ لكل واحد من هذه الكواكب السيارة السبعة تدبير لهذا العالم مقدار مدة^٩ تدبير كل واحد منها له سبعة آلاف سنة، ألف بانفراده بنفسه و ستة آلاف الأخرى بمشاركة الستة الكواكب الأخرى، كلّ ألف بمشاركة كوكب واحد في أول كل تدبير؛ لكل^{١٠} كوكب يجي آدم يرسله ذلك الكوكب رسولاً إلى كافة الخلق و تهيئة العلوم و المعارف و الأعمال^{١١} العجيبة الخارقة للعادة؛ و يكون هؤلاء بالتوالد و التناسل غير آدم المتكوّن في دور زحل بالتولد المذكور.

و قد ضاعت تواريخ هؤلاء المسمّون بآدم و علومهم و ما كانوا عليه من الحال، لبعُد زمانهم و طول المدة التي بيننا و كثرة وقوع الحوادث العامة المُفنية لأكثر الخلق و أفاضلهم و يبقى الباقي من الأراذل^{١٢} منهم كالبهائم لا يفقهون

١. د: يحوط له. ٢. ش: ـ الثمار.

٣. د: ـ بغمه و بعد ذلك شرع في أكل الثمار غير التين و العنب.

٤. ش: تكوّن. ٥. د: عملت.

٦. د: حواء و قد علمت. ٧. د: ـ مدة.

٨. د: و كل. ٩. د: المعارف من الأعمال.

١٠. د: الأراذل.

شيئاً و يتلف أكثر الكتب و الأقلام و لم نعرف^١ من أسمائهم على ما وجدنا في الكتب إلا آدم الذي كان في أول دور الشمس، فإن اسمه قشوفونيا و رأيت له كتاباً سماه^٢ بأسرار النيرين.

و قد ظهر بعده في هذا الدور الذي^٣ للشمس، بعد مُضَيِّ ألفين أو ثلاثة آلاف سنة، رجلٌ يسمّى بـ «ذوانا» و يسمّيه أهل زمانه بـ «سيد البشر». و كان من أفاضل خلق الله تعالى علماً و عملاً و رأيت له كتاباً سماه بـ «أسرار النيرين» أيضاً، يذكر فيه أنّه عمل دعوة القمر.

ثم ترقى حتى دعى النير الأعظم فمكث اثنين و أربعين يوماً بلياليها مواجهاً الشمس يدعو و يتضرع له و يُثني عليه الليل و النهار من غير فتور، و هو مع ذلك لم يذق في هذه المدة طعاماً و لا شرباً و لا نوماً و لا راحة و لا قعد في هذه المدة بل كان قائماً متوجهاً إليه بالنهار و إلى باقي الكواكب في الليل.

فلما^٤ كان بعد تمام هذه المدة و كان في صبيحة يوم الأحد حين طلع هذا النير بالأنبهة و العظمة و شعشعة الأنوار و لمعان الأضواء و امتلأت نواحي آفاق العالم بالأنوار المبهجة المحيية و الأضواء المُلِذَّة المُنمية أخذ سكيناً و وضعها على حلقه^٥ ليقرب نفسه إلى هذا النير الأعظم و السلطان الأكرم؛ فحاطبته عند ذلك و نهاه عن قتل نفسه و قال له: إِنَّ الإله الأعظم و العلة الأولى الذي فوقنا و رؤساء حضرته و نحن مستغنون عن دمك^٦؛ و لكن سَلِّ حاجتك.

و عرض عليه تلك الدنيا و أعطاه خزائن كنوز الأرض من الذهب و غيره مما يناسبه^٧؛ فلم يرض بذلك و طلب أن يُريه جميع العوالم و أن يُكاشف بالعلة الأولى و سائر مصنوعات.

١. د. ش: من يعرف.

٢. ش: - الشمس فإن اسمه قشوفونيا و رأيت له كتاباً سماه.

٣. ش: - و قد ظهر بعده في هذا الدور الذي.

٤. ش: طبقة.

٥. د. فما.

٦. د: - مما يناسبه.

٧. د: ذلك.

فأعطى^١ ذلك كله و خاطبه أَيْاماً و أمره أن يقف تجاهه^٢ عند الطلوع في كل أحد بالثياب المنسوجة بالذهب و التاج المرصع مشدود الوسط بالزئار بعد أن يُهَيِّئَ المآكل الكثيرة و المشارب العذبة الطيبة من كل نوع و الضيافات الهائلة^٣ لجميع الخلق فيسجد عند طلوعه و يتضرع و يقف ذليلاً بين يديه؛ فحينئذ يُخاطبه بأنواع العلوم و يُشافيه بأصناف المعارف و الصنائع.

قال سيد البشر نواتا: فعَلَّمَنِي تسعين ألف مسألة و أَمَرَنِي أن لا أظهر منها^٤ ثلاثين ألفاً لأحدٍ من خلق الله تعالى؛ و إن أظهر خواص البشر على ثلاثين ألفاً أخرى دون عوامهم و أن أظهر الخاص و العام على الثلاثين ألف الأخرى. ثم صَبَّ عليه العلوم^٥ و أرشده إلى العوالم.

ثم سأله هل يأتي أحد من أبناء البشر من بعدي يُدرك ما أدركت و يصل إلى ما وصلت؟

فقال له: نعم، يأتي من أولادك في أول دور^٦ القمر رجلٌ يقال له آدم يعطيه جملة من العلوم.

و هذا يدل على أنَّ هذا آدم الفاضل^٧ الذي ابنه شيث و سائر الأنبياء من أولاد ابنه شيث، كان متولداً بالتناسل و التوالد دون التولد.

و رأيت لهذا آدم كُتِبَ منها كتاب أسرار الشَّيْرين و له في المغيبات^٨ و العلوم الروحانية كُتِبَ و من عيون كُتِبَ السِّفَرُ المعروف بسِفَرِ آدم و غير ذلك مما دثر و انطمس و لم يقع إلينا.

فنحن قد وقعنا في آخر هذه الأدوار و قد بقي من تمام^٩ هذا الدور على ما عليه أهل الكتب المنزلة و بعض الحكماء و المنجمين ثلاثمائة و عشرون^{١٠} سنة تقريباً.

١. د. : و أعطى.

١. ش. : و أعطى.

٢. د. : منها.

٢. ش. : الهائلة.

٣. د. : دور.

٥. د. : العلوم.

٤. ن. : التعمينات.

٧. ش. : الفاضل.

٥. ١٠. ش. : عشرون.

٩. د. : هذه الأدوار و قد بقي من تمام.

فإذا تمّ كانت القيامة الكبرى والطامة العظمى؛ فيقع الفناء والدثور في هذا العالم كما أشار إليه محمد بقوله: «بعثت أنا و الساعة كهاتين» و قوله: «عمر الدنيا سبعة آلاف بعثت في آخرها ألفاً». وكلّما وصل التدبير إلى كوكب من هذه السيارات يسمون ذلك عالماً و دنيا أخرى؛ و قد ذكرنا ما عليه الحال في أول دور زحل و هو ربّ الدور بعد تمام دور القمر؛ فتعود الأشياء إلى شبيه ما كانت عليه في ذلك الدور الأول^١.

فهذا حكاية مذاهب حكماء بابل في الأدوار^٢، على ما حكاها أبوبكر ابن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب. و هذه و إن لم يقدّم البرهان على صحتها إلّا أنّ فيها عبرة لمن اعتبر من الأذكىاء، و استبصار لمن استبصر من الفضلاء؛ فليس جميع مطالب الحكمة يمكن أن يقام عليها برهانٌ و لا كلّ مقاصد السالكين يتصوّر أن يدلّ عليها تبيانٌ؛ بل لابد للحكيم من فكر صحيح و نظر مستقيم و حدس قويّ و لطف ذكيّ و إلهام شديد و غور بعيد؛ فتستقر الحكمة حينئذ في النفس و تمتزج بنور العقل و «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»^٣.

[آراء أخرى في مقدار الأدوار و الأكوار]

و عند قوم من أهل الأدوار إنّ كل ستة و ثلاثين ألف سنة تنتقل أوجات الكواكب و جوزهراتها و نوبهراتها إلى موضع حضيضاتها و بالعكس؛ على أنّ كرة الثوابت تتحرك كل مائة سنة درجة واحدة، فإنّ الأوجات تتحرك بحركة الثوابت. فإذا كان كذلك، عاد العالم إلى شبيه ما كان عليه من الحال في الزمان و المكان و الأشخاص و الأوضاع؛ لا تتخالف في ذلك متقال ذرة.

و قومٌ من قدماء حكماء الهند و من وافقهم من أصحاب الهزرات يقولون: إنّ الدور الأعظم هو ثلاث مائة و ستون ألف سنة، لأنّ الفلك مقسوم إليها فيعطون^٤ لكل درجة منه ألف سنة فيكون مجموع ذلك ثلاث مائة و ستين ألف

٢. د: في الأدوار.

٤. ش: و يعطون.

١. د: الأول.

٣. سورة جمعه، آية ٤.

سنة. و يهلك العالم في آخر هذه المدة بأسره^١؛ و يبقى هالكاً ثلاث مائة و ستين ألف سنة عند قوم؛ و عند قوم يبقى هالكاً أقل من ذلك؛ ثم يعود بعد ذلك إلى الحال الذي كان عليه في الأول لا يحرم ذرة واحدة؛ إلا أن النفوس المدبرة للأبدان غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الأول^٢ و زمانها غير الزمان و ما عدا ذلك فيعود موجوداً.

و قوم آخرون يقولون: إن الولاية لكل واحد من الكواكب السبعة على العالم ألف سنة و يسموه دوراً فيقولون: هذا الدور لزحل؛ و بعد انقضائه يصير الدور للمشتري، و هكذا إلى آخر الأدوار التي للقمر؛ فإذا تمت الأدوار السبعة هلك العالم^٣، ثم يعود كما بدأ.

و زعم قوم أن الدور مأخوذ من سلطنة البروج على هذا العالم؛ لكل برج منها مدة؛ فجعلوا سلطنة برج الحمل اثني عشر ألف سنة، و سلطنة الثور عشر ألف سنة، و سلطنة الجوزاء عشرة آلاف سنة، و سلطنة السرطان تسعة آلاف، و سلطنة الأسد ثمانية آلاف، و سلطنة السنبله سبعة آلاف، و سلطنة الميزان ستة آلاف، و سلطنة العقرب خمسة آلاف، و سلطنة القوس أربعة آلاف سنة^٤، و سلطنة الجدي ثلاثة آلاف، و سلطنة الدلو ألفين، و سلطنة الحوت ألف سنة؛ فمجموع ذلك من السنين ثمانية و سبعون ألف سنة.

و زعموا أن العالم يفتى عند انقضائه ثم يعود جديداً. و زعموا أن السلطان في هذا الوقت السنبله و هو سبعة آلاف سنة و ذلك هو عمر هذا العالم؛ وإذا^٥ استكمل قطع الكوكب الذي له التدبير مسافةً ذكروها؛ فيقع هناك الدثور و الفناء؛ فإذا استكملت الكواكب^٦ ما لها من كور و دور عاد^٧ التدبير إلى الأول، و حينئذ تعود الأشخاص التي كانت في كل دور و صورة و هيئاته مع اجتماع

١. ب: - بأسره.

٢. د: - لا يحرم ذرة واحدة إلا أن النفوس ... غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الأول.

٤. ن: - سنة.

٣. د: هذا.

٦. ش: + التدبير إلى.

٥. د: فإذا.

٧. ن: كور و دور دور.

المواد التي كانت لها في الحال الأول؛ وهكذا يكون شأن^١ العالم سرمداً إلى غير النهاية.

[رأي إخوان الصفاء في الأدوار و الأكوار]

و ذكر جماعة من أصحاب الأدوار و الأكوار، و من جعلتهم صاحب رسائل اخوان الصفاء^٢ أنَّ للأشخاص الفلكية حول الأركان الأربعة «أدواراً» كثيرة؛ و لأدوارها «كورا»؛ و لكواكبها في أدوارها و أكوارها «قرانات»؛ و يحدث في كل دور و كور و قران في عالم الأركان حوادث لا يمكن عدّها و إحصاؤها؛ إلّا أنّهم ذكروا من «الأدوار» خمسة أنواع و ما يحصل من كل نوع في عالم الكون و الفساد:

فالأول^٣، أدوار الكواكب السيارة في أفلاك تدويرها.

و الثاني، أدوار مراكز تدويرها في أفلاكها الحاملة.

و الثالث، أدوار أفلاكها الحاملة في فلك البروج.

الرابع، أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج.

الخامس، أدوار الفلك المحيط.

و أمّا «الأكوار»، فهو عبارة عن استينافاتها الأدوار^٤ و عودات هذه

الكواكب و النقطة إلى مواضعها مرة^٥ بعد أخرى.

و أمّا «القرانات»، فهي اجتماعاتها في درجات البروج و دقائقها و هي ستة

أجناس و مائة و عشرون نوعاً؛ فمنها ٢١ قراناً ثنائية، و ٣٠ قراناً ثلاثية، و ٣٥

قراناً رباعية، و ٢١ قراناً خماسية و ٣١ قراناً سداسية، و قران واحد سباعي^٦.

و أمّا أدوار الألوف، فهي^٧ أربعة؛ فمنها سبعة آلاف سنة؛ و منها اثنا عشر

٢. رسائل (از دوره ٤ جلدي) ج ٣، ص ٢٤٣.

٤. ش: و الأول.

٦. ش: مدة.

١. ب: بتيان.

٣. ش: أدوار.

٥. رسائل: في أدوارها.

٧. اعداد از رسائل اخوان الصفاء تصحيح و نقل شده است و اختلاف نسخ كه بسيار مغشوش است ذكر نشده است.

٨. د: ٤ أنواع؛ رسائل: أربعة أنواع.

ألف سنة؛ و منها إحدى و خمسون ألف سنة؛ و منها ثلاث مائة و ستون ألف^١ سنة، على ما مرّ بيانه.

فأعظم الأدوار الواقعة في زمان طويل أدوار الكواكب الثابتة، و هي تقع في كل ستة و ثلاثين ألف سنة مرة واحدة.

و أمّا الأدوار الواقعة في أقصر الأزمنة^٢، و هو دور الفلك المحيط في كل أربع و عشرين ساعة مرة واحدة؛ و باقي الأدوار يقع فيما بينهما.

و من القرانات، ما يقع في كل ست و ثلاثين^٣ ألف سنة مرة واحدة^٤، و هو أن تجتمع الكواكب السيارة كلها بأوساطها في أول دقيقة من برج الحمل إلى أن يجتمع فيها مرة أخرى و يُسمّى السند هندسية الدور بأيّام العالم^٥.

و أمّا القرانات التي تكون في كل شهر مرة واحدة، فهو اجتماع القمر مع كل واحد من السيارات و الثوابت^٦.

و باقي القرانات، فتقع بين هذين الوقتين.

و من الأدوار القصار ما يكون في كل دور^٧ أربعة عشر يوماً مرة واحدة، و هو دور مركز فلك تدوير القمر في فلكه الحامل له.

و من الأدوار ما يكون في كل سبعة و عشرين يوماً و سبع ساعات و نصف مرة واحدة، و هو دور فلك^٨ البروج بحركة الحامل.

و من الأدوار حركة الجوزهر^٩ في كل سبعة عشر سنة و مأتين و سبعة و عشرين يوماً مرة واحدة^{١٠}.

١. رسائل: ثلاث مائة ألف و ستين.

٢. رسائل: زمان قصير.

٣. رسائل: ثلاث مائة و ستين.

٤. ش: و أمّا الأدوار الواقعة في أقصر الأزمنة ... و من القرانات ما يقع ... ألف سنة مرة واحدة.

٥. رسائل: و يسمى هذا الدور في زيچ السند هندسية يوم واحد من أيّام العالم الكبير.

٦. رسائل: - و الثوابت.

٧. ن، ش، ب: - دور.

٨. ش: - الجوزهر.

٩. ن، ب، د: الفلك.

١٠. رسائل (در اين قسمت مفسوش است): في كل إحدى و عشرين سنة في كل ثمانية عشر سنة و سبعة شهور و تسعة عشر يوماً مرة واحدة؛ د: و هو دور مركز فلك تدوير القمر ... و مأتين و سبعة و عشرين يوماً مرة واحدة.

ومن الأدوار ما يكون في كل مائة وستة عشر^١ يوماً مرة واحدة، وهو أدوار عطارد في فلك تدويره.

ومن الأدوار ما يكون في كل ثلاث مائة وخمسة وستين^٢ يوماً وربع مرة واحدة، وهو أدوار الشمس والزهرة وعطارد في فلك البروج.

ومن الأدوار ما يكون في كل ثلاث مائة وثمانية وسبعين يوماً مرة واحدة، وهي أدوار زحل في فلك تدويره^٣.

ومن الأدوار ما يكون في كل ثلاث مائة وتسعة وتسعين يوماً مرة واحدة، وهي أدوار المشتري في فلك تدويره.

ومن الأدوار ما يكون في كل خمس مائة وأربعة وستين يوماً مرة واحدة، وهي أدوار الزهرة في فلك تدويرها.

ومن الأدوار ما يكون في كل سبع مائة وثمانين^٤ يوماً مرة واحدة، وهي أدوار المريخ في فلك تدويره^٥.

ومن الأدوار ما يكون في كل ست مائة وسبعة وثمانين^٦ يوماً مرة واحدة، وهي أدوار المريخ في فلك البروج بحركة الحامل^٧.

ومن الأدوار ما يكون في كل أربعة آلاف وثلاث مائة وثلاثين يوماً مرة واحدة، وهي أدوار مركز تدوير المشتري في فلك البروج.

ومن الأدوار ما يكون في عشرة آلاف وسبع مائة واحد وأربعين يوماً مرة واحدة، وهي أدوار مركز تدوير زحل^٨ في فلك البروج.

فمجموع هذه الأدوار أربعة عشر يوماً^٩.

١. رسائل: في كل ثمانية عشر سنة وسبعة شهور وتسعة عشر.

٢. د: تسع وتسعين.

٣. د: - ومن الأدوار ما يكون في كل ثلاث مائة و... واحدة وهي أدوار زحل في فلك تدويره.

٤. د: ثلاث مائة و... رسائل: ثمان مائة وسبعين يوماً.

٥. د: رسائل: في فلك البروج.

٦. د: رسائل: في فلك تدويره: د: - ومن الأدوار ما يكون في كل ... المريخ في فلك البروج بحركة الحامل.

٧. د: أدوار المريخ.

٨. د: - فمجموع هذه الأدوار أربعة عشر يوماً.

و أما القرائن التي يكون زمانها قصيراً^١، فهي أنواع:
فمن ذلك ما يكون في كل مائة و ستة عشر يوماً مرة واحدة، و هو اقتران
عطارد مع الشمس.

و من ذلك ما يكون في كل مائتين واحد و تسعين يوماً مرة، و هو اقتران
الشمس و الزهرة و عطارد مع زحل^٢.

و من ذلك ما يكون في كل ثلاث مائة و تسعة و تسعين يوماً مرة، و هو
اقتران المشتري و الزهرة و عطارد و الشمس.

و من ذلك ما يكون في كل خمسمائة و أربعة و سبعين يوماً مرتين، و هو
اقتران الزهرة مع الشمس.

و من ذلك ما يكون في كل سبع مائة و خمسة و ثمانين يوماً مرة، و هو
اقتران المريخ مع الشمس^٣.

و من ذلك ما يكون في كل سنتين و نصف بالتقريب، مرة، و هو اقتران
المريخ و زحل و المشتري.

و من ذلك ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب، مرة، و هو اقتران
المشتري و زحل^٤.

و من القرائن التي يطول زمانها ما يستأنف في كل مائتين و أربعين سنة
مرة، و هو أن يستوفي زحل و المشتري اثني عشر قرناً في مثله واحدة.

و من ذلك ما يكون في كل تسع مائة و ستين سنة مرة واحدة، و هو أن
يستوفي^٥ زحل و المشتري ثمانية و أربعين قرناً في المثلثات الأربعة.

و من ذلك ما يكون في كل ثلاثة آلاف و ثمان مائة^٦ و أربعين سنة مرة

١. د: قصيرة.

٢. د: - و من ذلك ما يكون في كل مائتين واحد و تسعين ... الشمس و الزهرة و عطارد مع زحل.

٣. د: - و من ذلك ما يكون في كل سبع مائة و خمسة و ثمانين يوماً ... اقتران المريخ مع الشمس.

٤. د: - و من ذلك ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب مرة و هو اقتران المشتري و زحل.

٥. د: - و هو أن يستوفي. ٦. ن، د، ش: ثمانية.

واحدة^١، وهو أن يستوفي زحل والمشتري القرانات في المثلثات كلها، و
تفصيله مذكور في كتب الأحكام.

وأما الحوادث والأحكام التابعة لهذه الأوار والقرانات في العالم
الأرضي، فما لا يحصى^٢؛ وقد علمت أن جميع الحوادث التي عندنا تابعة
لحركات الأفلاك والكواكب في البروج، وقرانات بعضها مع بعض واتصالاتها،
إلا أن بعض الحوادث ظاهر جلبي^٣ للكافة، وبعضها خفي يفتقر إلى فكر وتأمل.
وذلك أن كل حادث في عالمنا هذا سريع النشو قليل البقاء قريب
الاستيناف سريع الفساد؛ فهو كائن عن حركة قصيرة الزمان قريبة الاستيناف،
كحركة الفلك المحيط التي تتم في كل أربعة وعشرين ساعة، وهي التي يكون
بها الليل والنهار والنوم^٤ واليقظة، فإن الشمس إذا طلعت أضاء الهواء وأشرق
وجه الأرض، فانتبهت^٥ أكثر الحيوانات وتحركت وترنمت وانتشرت في طلب
المعاش وتفتق^٦ أكثر أكرام زهر النبات وفاح نسيم روائحها وذهب الناس في
مطالبهم^٧؛ وإذا غابت الشمس أظلم الهواء وجه الأرض واستوحشت
الحيوانات ورجعت إلى أوطانها وانصرف الناس عن الأسواق ومواضع
أعمالهم إلى بيوتهم ووقع عليهم النوم والكسل والسكون؛ فيكون هذا العالم
بالنهار كأنه حيوان منتبه متحرك حساس؛ وبالليل كأنه نائم أو ميت.

ويتكون أيضاً عن هذه الحركة بعض النبات كخضراء الدمن، فإنها تكون
بالغدوات خضرة ريانة^٨ من نداوة الليل وطيب نسيم الهواء، ثم يجف نصف
النهار من حرارة الشمس؛ وأكثر ما يكون في أيام الربيع^٩.
ويتكون عن هذه الحركة اليومية أيضاً بعض الحيوانات الضعيفة،

١. ش، ن: - واحدة.

٢. د: - جلبي.

٣. ش، ن: وانتبهت.

٤. د: - مطالبهم.

٥. رسائل، همان، ص ٢٤٨.

٦. ش، ن: - فما لا يحصى.

٧. ن: - و.

٨. رسائل (ص ٢٤٧): تفتحت.

٩. ب: رمانه.

كالذباب^١ و البراغيث المتولدة من العقونات^٢ [السمادية]^٣ و الرؤثية و الجيفية و أمثالها؛ ثم تهلك بأقل أذى^٤ من حرٍّ أو برٍّ.

و لا يبقى ما يتولد عن هذه الحركة من النبات و الحيوانات الضعيفة سنة تامة، لتلاشيها بحر الصيف أو برد الشتاء. و الذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير و قطع له في كل أربعة عشر يوماً مرة، و هو نصف الشهر الأول و هو الذي يكون النصف الذي يلينا منه ممثلاً^٥ كثرة النمو و الزيادة في الأشياء من المعادن و النبات و الحيوان و المدّ و كثرة الرطوبات و^٦ الأنداء^٧.

و^٨ في النصف الثاني من الشهر يدور القمر في التدوير مرة ثانية و يكون الممثلة من النصف الذي لا يلينا. و يحصل من هذه الحركة الذبول و الهزال في الأشياء النامية^٩، و النضج و الجفاف و اليبس في الأشياء البالغة إلى التمام من الحبوب^{١٠} و الثمار^{١١}.

و يتكون في مدة هذه الحركة أيضاً من المعادن الملح و الكماء^{١٢} و أمثالهما، و من النبات البقول^{١٣} و بعض الحشائش. و يتكون بعض الحيوان كالطيور و الزنابير و كثير من الديدان؛ فإن^{١٤} أكثر هذه تتم خلقتها^{١٥} في أربعة عشر يوماً و تخرج بعد أحد و عشرين يوماً^{١٦}.

و مدة بقاء الحيوانات و النباتات الكائنة عن هذه الحركة لا يتجاوز مائة و عشرين يوماً^{١٧} في الأطول بقاء، و في الأقصر دون ذلك.

١. رسائل: كالديدان و البق. ٢. ش: العقوبات.

٣. نسخه ها: السماوية؛ رسائل: من العقونات و في الزبل و السماد.

٤. د: و أدنى. ٥. رسائل: بأدنى حرّ.

٦. د: + فيه. ٧. د: + في.

٨. رسائل، همان، ص ٢٤٨ - ٢٤٩. ٩. ش، ب: - و.

١٠. د: الثابتة. ١١. ش، د: الحيوان.

١٢. رسائل، همان. ١٣. ن: الكتاة.

١٤. ش: - و يتكون في مدة هذه الحركة أيضاً من ... و الكماء و أمثالهما و من النبات البقول.

١٥. ش: كان. ١٦. ب: خلقها.

١٧. همان.

١٨. ش: - و مدة بقاء الحيوانات و النباتات الكائنة عن هذه الحركة لا يتجاوز مائة و عشرين يوماً.

وأما الذي يحصل من حركة عطارد في تدويره و قطعه له في كل أربعة أشهر تقريباً مرة واحدة و تتم فيه صنعة^١ الأكسير؛ أما من النبات فالمسمم^٢ و الذرة و الشعير و ما شاكلها؛ و أما من الحيوان كبعض السباع و الوحوش و الغزلان و بعض الغنم^٣.

و يعرض عن هذه^٤ الحركة لبعض الناس عند احتراقه أمراض و أوجاع لا سيما الصبيان؛ و يعرض لبعض الكُتَّاب و العمال و الوزراء و أصحاب الدواوين من العزل و الحبس و المصادرات. و لبعض الصُنَّاع من العطلَّة و الكسل و لبعض التجَّار من الخسران و المحق.

و لبعض الناس من الحبس و الاستتار و العزَّ فإذا^٥ استقام و شروق يعرض لهم الخلاص و السلامة و الظهور و الولاية و النشاط^٦ و استقامة الأحوال.

فإذا وقف و رجع يعرض لهم الحيرة و الشكوك و الظنون و التوقف و التخلف^٧ و الإديار و العصيان و ما أشبه ذلك.

فإذا هبط إلى الحضيض يعرض لهم^٨ سقوط الجاه و ذهاب العزَّ و نقصان المراتب^٩.

و هذا كله بحسب تشكُّل^{١٠} الفلك في أصول المواليذ و طبقاتهم. و أما الذي يحصل من حركة الشمس و مركز فلكي تدوير الزهرة و عطارد في كل سنة مرة واحدة في جميع الحالات؛ أما في أول برج الجدي صاعدة في الجنوب إلى الشمال فتبتدئ الطبيعة في جذب الرطوبات المختلفة

٢. ش، ب: و المسمم.

٤. ش، ب، ن: - هذه.

٦. ش: البساط.

٨. ش، د: - لهم.

١٠. ب: شكل.

١. ب: صيغة.

٣. هان، ص ٢٥٣.

٥. ن، د: العز و إذا.

٧. د: - التخلف.

٩. هان، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

بالتراب و امتصاصها في عروق الشجر^١ و النبات إلى أصوله و قصبانها و إمساكها هناك إلى أن تبلغ الشمس آخر الحوت؛ فإذا نزلت أول دقيقة من الحمل استوى الليل و النهار في الأقاليم و اعتدل الزمان و طاب الهواء و هبّ النسيم و ذابت الثلوج و سالت الأودية و انبعثت العيون و ارتفعت الرطوبات إلى أعلى فروع الأشجار و نبت العُشب^٢ و طال الزرع و تمّ الحشيش و تلالأ الزهر و أوردق الشجر و هاج النور و اخضرّ وجه الأرض و تلوّنت الجبال و الحيوان و نتجت البهائم و درّت الخُروع و انتشر الحيوان في البلاد و أخذت^٣ الأرض^٤ زخرفها و فرح الحيوان بطيب نسيم الهواء؛ و صارت الدنيا كأنها جارية شابة قد تزوّجت و تجلّت للناظرين^٥.

فلا يزال الأمر كذلك إلى أن تبلغ الشمس أول السرطان، فحينئذ يتناهى طول النهار و قصّر الليل، و يأخذ النهار في النقصان و الليل في الزيادة، و يدخل الصيفُ و يشتد الحرُّ و يحمى الجوُّ و تهبّ السمام^٦ و تنقص المياه و ييبس العُشب و يستحكم الحَبّ و أدرك الحصاد للثمار^٧ و أخصبت الأرض^٨ و سمّنت البهائم و اتّسع القوتُ من الثمار و الحَبّ للحيوان، و صارت الدنيا كأنها عروس مُنعمّة بالغة تامّة كاملة كثيرة العشاق^٩.

فلا يزال الأمر كذلك إلى أن تبلغ الشمس أول الميزان، و حينئذ يدخل الخريف و يستوي الليل و النهار مرة أخرى؛ و يبتدئ الليل بالزيادة و النهار بالنقصان، و يبرد الهواء و يهبّ الشمال و يتغير الزمان و تنقص المياه و تجف الأرض و تغور العيون و تفسى الثمار، و أحرز الناس الحَبّ و الثمر و يفرى وجهُ

٢. د: + و طال العشب.

٤. ب: - الأرض.

١. د: - الشجر.

٣. ش: أخرجت.

٥. ش: و قد.

٦. رسائل إخوان الصفا، ج ١، ص ٨٦؛ و ج ٣، ص ٢٥٤.

٨. د: و الثمار؛ رسائل: الحصاد و نضجت الثمار.

٧. رسائل: هبت السموم.

٩. رسائل: هان، ص ٨٥؛ عروس غنية منعمة رعاء ذات جمال؛ هان، ج ٣، ص ٢٥٤.

الأرض من النبات وماتت^١ الهوام وانجحرت^٢ الحشرات؛ وانصرف الطير والوحش إلى البلاد الحارة؛ وأحرز الناس القوت للشتاء ودخلوا البيوت ولبسوا الجلود وتغيّر الهواء وصارت الدنيا كأنها كهلة مُدْبِرة قد تولّت عنها أيام الشباب.

فلا يزال الأمر كذلك إلى أن تبلغ الشمس أول الجدي، فيدخل الشتاء ويتناهى طول الليل وقصر النهار؛ ثم^٣ يأخذ النهار في الزيادة ويشتد البرد ويتساقط الورق ومات أكثر النبات وانجحرت أكثر الحيوانات باطن الأرض وكهوف الجبال وكثرت الأنداء والغيوم وأظلم الجوّ وكبح وجه الزمان وهزلت البهائم وضعف قوى الأبدان وصارت كأنها عجوز هرمة قد دنا منها الموت. وأما الذي يحصل من حركتي زحل والمشتري في فلكي تدويريهما في كل ثلاثة عشر شهراً بالتقريب، مرة واحدة كثير^٤ من الحوادث في المشايخ والعجائز والتجار^٥ والأكره والسادة^٦ والأشراف والقضاة والعدول والعلماء وأمثالهم ممن استولى عليه زحل والمشتري في مولده ما يعرض لأصحاب عطارد^٨.

ويحصل أيضاً من هاتين الحركتين وأحوالهما المختلفة كثير من المعادن والنبات والحيوان^٩.

وأما الذي يحصل من حركة الزهرة في فلك تدويرها في كل خمس مائة وأربعة وثمانين يوماً مرة واحدة؛ وحركة المريخ في فلك تدويره في كل^{١٠} سبع مائة وثمانين يوماً مرة ما يعرض لطبقات الناس من النساء والصبيان و

١. ن: مات.

٢. رسائل (ج ١، ص ٨٥ و ج ٢، ص ٢٥٤): انجمرت؛ در مورد ديكر: انجمرت. (انجمر: از جهر، یعنی در سوراخ خود جای گرفتن. عبارت مقن نسبت به عبارت رسائل اخوان، ترجیح دارد.

٣. د: و.

٤. ب: بها.

٥. ب: المحارم.

٦. همان، ج ٢، ص ٢٥٥.

٧. ن: البناة.

٨. همان.

٩. همان.

١٠. هـ: كل.

المخانيث^١ وأصحاب اللذات واللهو والشُّطَّار والعيَّارين^٢ والجُنْد وساسة^٣ الدواب^٤ وأمثالهم ما عرض لأصحاب عطار^٥.

والذي يحصل من حركة فلك المشتري في فلكه الحامل في كل أربعة آلاف و ثلاث مائة وأربعة وثلاثين يوماً مرة واحدة من الحوادث، اعتدال أهوية بعض البلاد بعد فسادها و عمارة بعض البقاع بعد خرابها و تكوُّن بعض المعادن و نشو بعض النبات و زكاء بعض الثمار و صلاح بعض^٦ الحيوانات في بعض المدن و تجديد النعم على أقوام و غير ذلك من الصلاح و الخير^٧.

وأما الذي يحصل من حركة المريخ في اثني عشر برجاً اثنا عشر رجعة^٨ في كل خمسة وعشرين سنة مرة واحدة نُضِجُ^٩ بعض المعادن و سرعة النشو في بعض النبات و زيادة القوة في بعض السلاطين و خروج بعض الخوارج و تجديد الآيات في الملوك و ما شاكل ذلك من قوة المريخ^{١٠}.

و القصد فيها إصلاح حال الكائنات و الغرض منها وصولها إلى الكمال، إلا أنه قد يتفق أسباب^{١١} موجبة للفساد، مثل إثارة فتن و حروب و تعصب في طلب الغارات؛ و حينئذ يخرب بعض البلدان و تذهب دولة قوم و تزول نعمتهم ولكن ما يعرض من الفساد عن هذه الحركة في جنِّب ما يكون منها من الصلاح في العالم شيء يسير، كما يحدث من حر الشمس هلاك بعض الحيوان و النبات لكن ذلك يسير بالنسبة إلى النفع الحاصل منها في جميع أنواع الكائنات، وكذلك حكم الأمطار و السيول؛ و هكذا حكم المريخ و زحل و الذنب و مناحسها^{١٢} أمر يسير بالنسبة إلى ما يحصل من حركاتها من الصلاح في العالم^{١٣}.

و من هذا يعلم أنَّ زحل و المريخ و الذنب ليسوا بنحوس مطلقاً، و الزهرة

١. ن: المعاييب.

٢. ب: سائسة.

٣. هـ: من، ص ٢٥٦.

٤. هـ: من.

٥. هـ: و يصح.

٦. ن: اسباب.

٧. رسائل، هـ: من، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

٨. ن: القيارين.

٩. د: الذوات.

١٠. هـ: بعض.

١١. هـ: درجة.

١٢. هـ: من.

١٣. د، ب: مناهيها.

والقمر والمشتري ليسوا بسعود مطلقاً، لأنّه قد يعرض من إفراط الرطوبات والبرودات فساداً، مثل ما يعرض من إفراط حرّ الشمس وبرد زحل وبيس المريخ ورطوبة الزهرة والقمر؛ وكما يعرض أكثر العفونات عن المريخ وزحل^١.
وأما الذي يحصل عن حركة تدوير زحل^٢ في الفلك الحامل في كل عشرة آلاف وسبع مائة واحد وأربعين يوماً من الحوادث؛ أما^٣ من المعادن فكالكل^٤ والزرنيخ والحديد ونماء بعض الزرع والنبات كالزيتون والجوز وبلوغ بعض الناس^٥ وعمارة بعض البلاد واستحداث بعض المدن والقرى وانتقال المال من قوم إلى قوم وأمثال ذلك^٦.

ويحصل من آثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثوابت هي في كل ست وثلاثين ألف سنة^٧ وأوجات السيارة وحضيضاتها وجوزهراتها من الحوادث في هذا العالم انتقال العمارة من ربيع إلى ربيع، فيصير البر بحرّاً والبحر برّاً^٨.

[الحوادث الحاصلة من القرائنات]

وأما الحوادث الحاصلة من القرائنات فهي سبعة أنواع^٩：
فمنها الملك^{١٠} والدول اللتان يستدل عليهما من القرائنات الكبار الكائنة في كل ألف سنة بالتقريب مرة واحدة.
ومنها تنتقل الملك^{١١} من أمة إلى أمة ومن بلد إلى بلد ومن بيت إلى آخر^{١٢}، وهي التي يستدل على حدوثها بالقرائنات الكائنة في كل مائتين وأربعين سنة مرة واحدة.

١. همان، ص ٢٥٧.

٢. د. ش. - وبيس المريخ ورطوبة الزهرة و... أما الذي يحصل عن حركة تدوير زحل.

٣. د. - أما.

٤. ن: فكالكل.

٥. همان.

٦. د. + أشده.

٧. همان، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

٨. رسائل إخوان الصفا ج ١، رساله ٣ في النجوم، ص ١٠٦؛ و ج ٣، ٢٥٨.

٩. ن: الملل.

١٠. ن: المملكة.

١١. د: أخرى.

و منها، تتبدل الأشخاص على سرير الملك و يحدث بسبب ذلك فِتَن و حروب يستدل عليها من القرائن الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة^١.
و منها، الحوادث التي تحدث في كل سنة من الرُّخص و الغلاء و الحرب^٢ و الوباء و الأمراض و السلامة، و يستدل على حدوثها من تحاويل سني العالم في التقاويم.

و منها، حوادث الأيام شهراً فشهراً و يوماً فيوماً^٣، و يستدل عليها من أوقات الاجتماعات و الاستقبالات المذكورة في التقاويم^٤.

و من ذلك أحكام المواليد لكل واحد من الناس في تحاويل سِنينهم^٥ بحسب ما يقتضيه شكل الفلك و مواضع الكواكب في أصول المواليد و تحاويل سِنينهم^٦ و القرائن الدالة على قوة النحوس و فساد الزمان و خروج المزاج عن الاعتدال و انقطاع الوحي و قلة العلماء و موت الأخيار و جور الملوك و فساد أخلاق الناس و سوء أعمالهم و اختلاف آرائهم و امتناع نزول البركات من السماء بالغيث، فلا تزكو^٧ الأرض و يجفّ النبات و يهلك الحيوان و تخرب المُدن و البلاد إذا تولت أمر القُران^٨.

و أما القرائن الدالة على قوة السعود و اعتدال الزمان و استواء طبيعة الأركان بوحى الأنبياء و تواتر الوحي و كثرة^٩ العلماء و عدل الملوك و صلاح أحوال الناس و نزول البركات من السماء بالغيث، و تزكو الأرض و يكثر تولد الحيوان و تعمّر البلاد و يكثر بنيان المدن إذا هي تولت القُران^{١٠، ١١}.

و قال بعضهم: إنّ عند تمام الدور يصير البر بحراً و البحر برأ و الزّبيع

١. د. - و منها تتبدل الأشخاص على سرير ... القرائن الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة.

٢. رسائل: الجذب.

٣. رسائل: شهراً شهراً و يوماً يوماً.

٤. د. - و منها حوادث الأيام شهراً فشهراً و يوماً فيوماً ... الاستقبالات المذكورة في التقاويم.

٥. رسائل: ج ١، رسالة ٤، بر علم جغرافيا، ص ١٢٠؛ و ج ٣، ص ٢٥٨.

٦. ن: سِنينهم؛ ش: سنّتهم.

٧. ن: سِنينهم؛ ش: سنّتهم.

٨. ب، د: + هي.

٩. د: فلا تذكو.

١٠. ب، د: + عدة.

١١. حان، ج ٢، ص ٢٥٩.

١٢. د: إذا هي تولت القُران؛ ش: إذا هي تولت للقُران؛ ب: إذا هي تولت أمر القُران.

١٣. رسائل: ج ٢ (رسالة الأدوار و الأكوار)، ص ٢٥٩.

الشمالي جنوبياً و الجنوبي شمالياً بانتقال العمارة من أحدهما إلى الآخر. و كيفية ذلك أنَّ الربع الشمالي الآن هو المعمور، و الجنوبي هو المغفور بالبحار؛ و الأمطار و السيول و الأهوية لاتزال مزيلة من ناحية الشمال و جبالها الحجارة^١ و التراب و تدفعه إلى^٢ الأودية، و الأودية تدفعه إلى البحار و يبنني^٣ ذلك و يغوص^٤ في قعور البحار و يصير بحرارة الشمس و الكواكب حجراً صلباً و جبلاً عالياً.

و تختلف ألوان تلك الحجارة بحسب اختلاف الطين الذي^٥ بني منه ذلك الجبل، و لايزال ذلك دأبها حتى تظهر أعالي^٦ تلك الجبال في البحر و بحسب ظهور أعاليها و أبقاعها^٧ تنخفض الجبال التي في الشمال حتى تصير أرضاً^٨ مستوية فيميل البحر إليها حينئذ و تصير بحراً و ينكشف البحر و يصير براً، فحينئذ تنتقل العمارة من الشمال إلى الجنوب و لايزال ذلك دأب العالم و كذلك تكون أحوال الدنيا دائماً.

و هذه الأحكام من هؤلاء لم تكن راجعة إلى قياس؛ بل كانوا يأخذونها من كُهانهم^٩ و متألّهي حكماهم.

و زعم^{١٠} قوم أنَّ هذه الأحكام أخذت بالوحي و الإلهام و توقيف من الروحانيات و بواسطة دعوة الكواكب و الرياضات^{١١} و الخلوات.

و قد ذكرنا مذهب من يقول بحركة الأجوات و الحضيضات و عود العالم إلى ما كان عليه في الأول عند انتقال الأجوات إلى مكان الحضيضات و بالعكس. و لمّا لم يظهر لبطلميوس حركة أوج الشمس بل رآه ثابتاً غير متغير، حكّم بسرمدية العالم على ما هو عليه من الترتيب و النظام، كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين و الإلهيين.

-
- | | |
|-----------------------------|----------------|
| ١. د: للحجارة. | ٢. د: - إلى. |
| ٣. د: يبنى. | ٤. ن: يفرص. |
| ٥. ب: + هو. | ٦. هـ، د: على. |
| ٧. د: إبقاعها؛ ب: ارتفاعها. | ٨. د: أرضه. |
| ٩. د: سفهائهم. | ١٠. هـ: زعموا. |
| ١١. ن: الرياضيات. | |

الفصل الثالث عشر

في بقاء النفوس بعد المفارقة عن الأبدان و بيان أنها غير قابلة للغناء والعدم

يجب أن تعلم أنّ النفس الناطقة التي^١ عرّفت أنّها مجردة عن المادة و هي^٢ الجوهر المدرك من كل إنسان، يمتنع عليها العدم بعد مفارقة الأبدان و ترك التصرف فيها، لبطلان مزاجه الذي كان سبباً للتصرف في تلك الأبدان، بل يبقى ذلك الجوهر النوري بعد فساد المزاج و ترك التصرف البدني بالكلية باقياً ببقاء العلة الفياضة لوجوده.

و تلك العلة هي العقل الفعال الدائم الوجود الممتنع عليه العدم؛ فإنه لو جاز عليه العدم لكان ذلك لعدم علته الموجبة لوجوده، و لا يزال الأمر كذلك حتى يؤدي إلى عدم الواجب لذاته الذي هو علة جميع العلل العقلية و ذلك محال. و برهان عدم بطلائها أنّه لو أمكن ذلك لكان بطلائها إما لذاتها أو لغيرها، و التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله؛ أمّا الشرطية، فبيّنة لأنّ البطلان إذا لم يكن للذات و لا بسبب الغير يلزم أن يكون لا بسبب و ذلك بيّن الاستحالة، فتعيّن أنّه لو جاز عليها العدم و البطلان لكان لأحد أمرين إما للذات أو للغير. أمّا بيان أنّه لا يجوز أن يكون البطلان لذاتها فهو ظاهر؛ فإنه لو كان

١. ش. ب: الذي.
٢. ش. و: إنّه.

١. ش. ب: تعلم أنّ.
٢. ش. ب: المادة في.

البطلان لذاتها لم يمكن أن يوجد^١، لوجوب مقارنة^٢ وجود المعلول لوجود العلة النامة لكن النفس قد وجدت فلا يوجب عدم نفسها.

و أمّا بيان أنّه لا يجوز أن يكون البطلان لغيرها فلاّن ذلك الغير لا يخلو إمّا أن يكون أمراً وجودياً أو أمراً عدمياً؛ فإن كان أمراً وجودياً و كان وجوده^٣ مقارناً لوجود النفس لم يجز أن يكون علة تامّة لبطلانها و إلّا لوجب بطلانها من أول وجودها؛ و إن لم يكن وجوده مقارناً لوجود النفس لزم أن يكون لعدم ذلك الأمر مدخل في بقائها و وجوده علة لبطلانها.

فإذا وجد فإمّا أن يكون مُعدّماً^٤ للنفس بممانعتها و مزاحمتها على محلها أو مكانها، أو لا يكون كذلك؛ و الأول محال، فإنّ المزاحمة و الممانعة على المحل إنّما يصح فيما يكون له محل كالأعراض، أو مكان^٥ كالأجسام، و قد عرفت أنّ النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة غير مفتقر إلى المحل و المكان.

و الثاني محال أيضاً؛ لأنّ المُعدم للنفس لا بممانعة و مزاحمة^٦ بنفسه فإمّا أن يكون مستديعاً لوجود ممانع و مزاحم، أو لا يكون مستديعاً لذلك؛ فإن لم يكن [ذلك]^٧ المُعدم مستديعاً لوجود ممانع و مزاحم فلا يكون مُعدّماً للنفس و لا مبطلاً لها، للعلم الضروري بأنّ العلة الموجبة لوجود الشيء متى كانت ثابتة دائمة الوجود و ليس هناك ما يمنع^٨ من وجود معلولها بالمزاحمة و الممانعة على محل أو مكان فيجب بالضرورة وجود ذلك المعلول مع تلك العلة؛ و إن كان ذلك المُعدم مستديعاً لوجود ممانع و مزاحم فهو باطل أيضاً، لأنّ الشيء إذا كان ممتنع الوجود فيكون وجود ما يوجب وجوده أيضاً ممتنعاً.

و لمّا كان وجود الممانع و المزاحم على المحل و المكان ممتنعاً لامتناعهما على النفس الناطقة، فيكون وجود ما يوجب وجود ذلك الممانع و

١. د: يوجب. ٢. د: مقارنة.

٣. ب: وجوده.

٤. ش (در تمام موارد تکرار شده در چند سطر بعدی به صورت المُعدم، مُعدّماً)؛ مقدّم.

٥. د: المكان. ٦. د: لعدم للنفس لا يمانعه و لا يزاحمه.

٧. نسخه ها: كذلك. ٨. د: هناك مانع.

المزاحم أيضاً ممتنعاً؛ وإن كان ذلك الغير المُبطل للنفس و المُعدم لها أمراً عديمياً فهو محال؛ لأنَّ ذلك المعدم لا يخلو إما أن يكون عدم أمر لوجوده مدخل في وجود النفس، أو لا يكون كذلك و الثاني و هو أن يكون ذلك الغير العدمي المعدم للنفس ليس لوجوده مدخل في وجودها فهو محال، لأنك قد علمت أنَّ ما ليس لوجوده مدخل^١ في وجود الشيء لا يكون عدمه مقتضياً لعدم ذلك الشيء و أمّا الأول، و هو أن يكون ذلك الأمر العدمي الذي هو الغير المعدم للنفس، هو عدم ما لوجوده^٢ مدخل في وجودها فهو^٣ محال؛ لأنَّه يمتنع أن يكون ذلك هو العلة الفياضة لوجودها، إما عرفت أنَّ الجواهر العقلية يستحيل عليها العدم.

و إن كان ذلك المُعديم غير العلة الموجبة لوجودها، فإمّا أن يكون ذلك إحدى العلل الأربع المذكورة أو أحد شرائط العلة.

و الأول، محال لأنَّ العلل الأربع كلّها أمور وجودية و نحن فقد فرضنا ذلك المعدم أمراً عديمياً.

و الثاني محال، لأنَّ ذلك الشرط المعدم إما أن يكون جوهرأ أو عرضاً. لا جائز أن يكون ذلك المعدم جوهرأ، لأنَّ الجوهر المبين^٤ للنفس هو^٥ الذي ليس بعلّة فاعلية لها إما لم يكن بينهما علاقة ما، فلا يلزم من عدمه عدمها. و إن كان عرضاً فإمّا أن يكون محله جوهرأ غير النفس، أو يكون محله النفس.

فإن كان محل ذلك العرض العدمي المعدم للنفس غير النفس فهو مبين لجوهر النفس، و إذا لم يكن ذلك الجوهر العدمي المبين معدماً فالأولى أن لا يكون العرض المبين معدماً.

و إن كان محل ذلك العرض العدمي المعدم هو جوهر النفس، فالأعراض التي يكون محلها النفس الناطقة هي الإدراكات العقلية و الأفعال و الانفعالات

٢. د: عدم بالوجود.

٤. ش: قد.

٦. ب: و هو.

١. ش: مدخل.

٣. د: و هو.

٥. ش: الثاني.

النفسانية الحاصلة بالمشاركة البدنية كالغضب و الشهوة و ما أشبههما، فهو أيضاً محال؛ لأنّ هذه الأعراض العدمية المعدّمة للنفس إن لم يكن قطع العلاقة البدنية شرطاً في إعدامها للنفس^١، أو يكون قطع العلاقة شرطاً في الإعدام. فإن لم يشترط في عدمها قطع العلاقة بل كان عدم تلك الأعراض معدّماً عند وجود العلاقة البدنية فالأولى أن تكون تلك الأعراض العدمية المعدّمة للنفس هي عدم كمالاتها النفسانية؛ فكان^٢ يجب أن يكون النفس الخالية عن تلك الكمالات غير باقية مع البدن كما لا تبقى بعد الموت و انقطاع العلاقة، على ما يراه الخصم و ليس الأمر كذا^٣.

ثم لو كانت الكمالات العقلية النفسانية شرطاً في وجود النفس و بقائها و يجب أن لا تبقى مع الأعراض المنافية لكمالات النفس، كالجهل البسيط و المركب و الانفعالات الرديّة عن البدن؛ فكانت^٤ النفس الشريرة و الخبيثة و بالجملة السيئة الخلق و الجاهلة غير باقية^٥ عند وجود هذه الأعراض المنافية للأعراض التي هي كمالاتها في حال وجود العلاقة و قطعها^٦. و أمّا إذا كان قطع العلاقة شرطاً في كون الأعراض العدمية الحالّة في النفس مُعدّماً لها، فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول كعلاقة الأعراض بمحالّها أو الأجسام بأمكنتها؛ بل العلاقة إضافة تابعة لوجود البدن، فهي أضعف الأعراض لتغيّرها مع عدم تغيّر الأمر^٧ الذي له الإضافة. و إذا كان الأمر كذلك و يجب أن لا يكون انقطاع العلاقة مبطلاً لها، فإنّ الجوهر المجرد القائم بذاته يمتنع أن يكون متقوماً بأضعف الأعراض، فيكون قطع العلاقة البدنية لا مدخل لها في عدم النفس، و يكون ما عداها من الأعراض الباقية التي لها - سواء كانت مضادة لكمالاتها أو غير مضادة - لا يجوز أن تكون معدّمة للنفس بسبب قطع العلاقة؛ بل إن كان ذلك فيكون ذلك الإعدام^٨ لذاتها فقط و كان يجب أن لا يختلف^٩ ذلك التأثير في إعدامها

١. د: البدنية شرط إعدام.

٢. ش: و كان.

٣. د: - كذا.

٤. ش: و كانت.

٥. د: ثابتة.

٦. د: قلعها.

٧. ش: للأمر.

٨. ش: للإعلام.

٩. د: لا يختلف.

بوجود العلاقة و عدمها؛ فالنفس باقية بعد موت البدن ببقاء علتها المقتضية^١ لها أبدأ، و ذلك هو المطلوب. و يمكن إيراد هذا البرهان بعبارة أوجز من هذا و أخصر^٢:

فيقال: النفس جوهر مباين للبدن و قواه غير منطبع^٣ فيه و العلاقة الشوقية التي^٤ لها مع البدن إضافة و هي أضعف الأعراض، فلاتبطل النفس ببطلانها، و إلا لزم كون الجوهر متقوماً بأضعف الأعراض^٥ و ذلك محال. و ليست النفس ذات محل أو مكان ليتصور أن يكون لها مضاد أو مزاحم مبطل^٦ لجوهرها؛ و لا يلزم من بطلان الجوهر المباين الذي ليس بعلة لها ببطلانها، و علتها الفياضة لوجودها باقية دائمة الوجود فيدوم ببقائه و وجوده ببقاؤها و وجودها أبدأ، فلاتعدم بعد الموت و انقطاع العلاقة البدنية^٧.

و يمكن أن يختصر بالفاظ أقل من هذا لكن كلما كان أبسط كان أوضح، و هذا البرهان ينتفع به المستبصرون من الحكماء دون الجدليين^٨ من الفقهاء. البرهان الثاني^٩ على أن النفس باقية بعد خراب البدن، و ذلك أن كل شيء يمكن أن يبطل فيجب أن يكون ذلك الشيء قبل بطلانه باقياً بالفعل و يكون فيه مع ذلك قوة أن يبطل و كل ما هو باقي بالفعل و له قوة أن يبطل فله قوة أن لايبقى؛ فالنفس لو جاز عليها العدم بعد الوجود وجب أن تكون باقية بالفعل قبل العدم و أن يكون فيها قوة أن تعدم و قوة أن لاتبقى^{١٠}، فيكون فيها قوة العدم مقارنة^{١١} لقوة الثبات.

١. ن: المقتضية. ٢. ن: أخضر.

٣. ش: منقطع. ٤. ب: الذي.

٥. د: فلاتبطل النفس ببطلانها و إلا لزم كون الجوهر متقوماً بأضعف الأعراض.

٦. ب: مبطل.

٧. الفلوجيات، صص ٦٩-٧٠: السنازع، ص ٤٩٦ با شرح و تفصيل شهرزوى.

٨. ن: الجدليين.

٩. الشفاء، الفخر، مقالة ٥، فصل ٤، صص ٢٠٢-٢٠٧.

١٠. د: فالنفس لو جاز عليها العدم ... و أن يكون فيها قوة أن تعدم و قوة أن لاتبقى.

١١. د: مفارقة.

و أنت فقد عرفت أنَّ النفس جوهر بسيط وحداني الذات بالفعل فلا يكون فيها البقاء بالفعل مع وجود قوَّتَي البقاء و الفناء؛ فلا يمكن أن يكون فيها قوة البطلان لوحدها و تجردها؛ و الشيء الواحد يمتنع أن يكون بالفعل^١ في ذاته و مع ذلك يكون بالقوة في شيء^٢.

و لما كانت النفس لا قابل لها فلا يكون فيها قوة العدم، لا في ذاتها و لا في غيرها، لأنَّ البسيط إنَّما يكون عديمه فيما يحمله و هو الذي يكون فيه قوة وجوده و عديمه، كما هو الحال في الأعراض و الصور بالنسبة إلى حواملها فلو كانت النفس قابلة للعدم و جب أن يكون فيها شيء يقبل العدم و هو المحل و شيء يعدم بالفعل و هو الحال، فتكون مركبة من مادة و صورة و ذلك محال. و إن أخذ في النفس شيء كالمادة و هو محل الصور العقلية، و شيء كالصورة و هي الصور العقلية عمدنا بالكلام إلى الجوهر المجرد عن المادة الذي هو^٣ الأصل و هو البسيط الذي ليس بحال، بل هو المحل الذي هو ذات النفس العاقلة فلا بد و أن تبقى، لكن يلزم على تقدير تركيبها من أمرين: أحدهما ممّا هو كالمادة، و الثاني ممّا هو كالصورة، أن يكون ما هو كالمادة و المحل الباقي هو النفس الباقية و ذلك خلف محال^٤.

و لئن سلّمنا أنَّ ذلك ليس بمحال فالمقصود حاصل من ثبوت بقاء النفس، فإنَّها على تقدير تركيبها من أمرين ممّا هو كالمادة و ممّا هو كالصورة^٥ يمتنع عديمها أيضاً، لأنَّ كل جوهر قائم بنفسه مركب من جزئين لا بد و أن يكون أحد جزئيه كالأصل، فإنَّه لو كان كل واحد منهما حالاً في شيء لكان المجموع حالاً أيضاً، و قد فرضناه قائماً بنفسه هذا خلف.

فبالضرورة يلزم أن يكون أحد ذينك الجزئين أو كلاهما غير حال في شيء، فإن كان أحدهما حالاً و الآخر غير حال فيكون هذا الجزء الغير الحال

١. ش: الفعل. ٢. د: في ذاته و مع ذلك يكون بالقوة في شيء.

٣. د: هو.

٤. الشوايحات، صص ٦٩-٧٠؛ المشارح، صص ٤٩٦-٤٩٧؛ با شرح و تفصيل شهرزوري.

٥. د: أن يكون ما هو كالمادة و المحل ... هو كالمادة و ممّا هو كالصورة.

مجرداً عن المادة قائماً بذاته، وهو أحد جزئي النفس وهو الأصل الباقي على تقدير تركيبها، وهو المدرك لذاته، فنحن لانعني بالنفس إلا هذا^١ الجزء المجرد القائم بذاته المتعقل لها فلا يكون لذلك الجزء الآخر مدخل^٢ في النفسية، فيجب أن يكون باقياً ببقاء علته^٣ الفياضة وامتناع الأسباب المقتضية^٤ لعدمه.

وأما إذا كان الجزءان غير حاليين وكانت النفس المركبة منهما جوهرراً مجرداً فيكون كل واحد من جزئيه مجرداً عن المادة؛ فنحن لانعني بالنفس إلا أحد الجزئين وهو المدرك لذاته وهو الأصل الباقي بعد خراب البدن على ما قررناه أولاً؛ فالنفس الناطقة على كل تقدير يستحيل عليها العدم، وهذا البرهان لا يختص بالنفس بل هو عام يتوجه في كل جوهر بسيط لا قابل له كالهيرولي والعقل.

وأورد بعض المشائين هاهنا سؤالاً فقال: إن الجواهر العقلية من المفارقات موجودة بالفعل وحدانية وهي ممكنة الوجود وكل ما هو ممكن الوجود فهو ممكن العدم فالجواهر العقلية المفارقة فيها قوة وجود و عدم، و كنتم^٥ ببنتم أن كل جوهر بسيط لا قابل له فليس له قوة وجود و عدم^٦.

وقد أجاب بعض المتأخرين منهم بما معناه أن معنى إمكان الجواهر العقلية الفعالة إنما هو بالنسبة إلى وجوداتها العقلية التي لها بمعنى أنها متوقفة على عللها، بحيث يلزم من عدم العلة الموجودة^٧ لها عدمها؛ لا^٨ أن لها قوة العدم في ذاتها، بخلاف الكائنات الفاسدات، فإنها يمكن أن تعدم مع بقاء علتها الفياضة بفساد يعرض في جوهرها^٩.

وهذا الجواب غير صحيح، فإن الإمكان المذكور - وهو الخاص الذي يوصف به جميع الموجودات ما عدا الواجب لذاته - يقع على جميعها بمعنى

١. د: - بالنفس إلا هذا.
٢. ب: مدخل.
٣. د: علته.
٤. ش: المقتضية.
٥. د، ش: أنتم.
٦. حكمة الإشراق، ص ٩٠.
٧. ن: الموجودة.
٨. د: إلا.
٩. د: جوهره؛ حكمة الإشراق، ص ٩٠.

واحد، فكيف يفسر الإمكان في الجواهر المفارقة بأنها تنعدم عند انعدام عللها و يفسر ذلك الإمكان في الكائنات الفاسدات بمعنى آخر، مع وقوع الإمكان بالسواء عليهما؟^١

ثم قوله: إنَّ معنى الإمكان في المفارقات العقلية هو توقفها على العلة و لزوم انعدامها من انعدام عللها، ليس بصواب، لأنَّ هذا المعنى ليس هو نفس الإمكان بل هو تابع للإمكان الذي لها، فإنَّ افتقار المعلول إلى العلة في الوجود بوجودها^٢ و الانعدام بعدمها إنّما هو تابع لإمكان^٣ ذلك المعلول في نفسه؛ فإنَّ هذا القائل معترف بأنَّ الواجب بغيره ممكن في ذاته وإمكانه في ذاته متقدم على وجوبه بغيره تقدماً ذاتياً. و لا فرق في ذلك بين المجردات العقلية و الكائنات الفاسدات، فإنَّ العقول المفارقة كما أنّها ممكنة غير مستحقة للوجود^٤ في ذاتها فكذا الكائنات الفاسدات.

ثم قوله: إنَّ الكائنات الفاسدة يمكن أن تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات العقلية، ليس بصحيح، لأنَّ العلة المركبة في الكائنة الفاسدة كالعلة البسيطة في المفارقات العقلية في أنَّ كل واحد منهما يجب بوجود علته التامة و يتعدم بانعدامها.

و لو كانت العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات دائمة لكان ذلك المعلول دائماً، لكنها غير دائمة؛ فإنَّ من جملة علل الأمور الكائنة الفاسدة استعداد محلها و انتفاء ما يقتضي بطلانها من الممانع و المزاحم، فلا تنعدم إلّا عند انعدام^٥ جزء من العلة الغير الدائم الوجود.

ثم إنَّ الإشكال بعينه باقٍ في النفس الناطقة بأنَّ إمكان وجودها في الهيولى التي للكائنات الفاسدات و هي العادة البدنية على ما اعترف به هذا القائل، فلا يتم جوابه^٦.

٢. ش: بوجدها.

١. همان.

٤. د: و.

٣. ش: الإمكان.

٦. د: إلّا بانعدام.

٥. ش: الوجود.

٧. حكمة الإنشراق، صص ٩٠-٩١ يا شرح و تفصيل شهرزوري.

و الجواب الصحيح هو أن تتبدل لفظة العلة المطلقة بالعلة الفيّاضة من المفارقات، فإنّ الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء علّتها العقلية المفارقة^١ و هي إنّما تنعدم لانعدام بعض الأجزاء الأخرى التي لها غير العلة العقلية، و قد عرفت تلك العلل فيما مرّ.

و المفارقات ليس لها من تلك العلل شيء غير العلة المفارقة و لا مادة لها و لا صورة و لا استعداد مادّي، و لو أنّ هذا المجيب قال في جوابه: إنّني أعني بالإمكان المذكور القوة الاستعدادية القريبة و هي التي لا تجتمع مع وجود الشيء، لكان حقاً؛ فإنّ الأمور الدائمة لا استعداد لها أصلاً و لها^٢ الإمكان الحقيقي^٣ فلا يصح له أن ينكر اتّصافها بذلك الإمكان^٤ و لا أن يجحد أنّ المفارقات العقلية تستحقّ الوجود من الغير^٥.

و أمّا قوله: إنّ هذا الإشكال يتوجه في النفس، لأنّ إمكان وجودها في المادة البدنية؛ فإنّ النفس و إن كان استعداد وجودها في الهيولى التي رجعت وجودها على عدمها بسبب ذلك الاستعداد إلّا أنّه لا يلزم أن يكون استعداد عدمها في تلك المادة البدنية.

فإن قلت: فإذا كانت النفس على ما اعترفتم به حادثة بحدوث المادة البدنية الذي كان استعداد وجودها عن العلة الفيّاضة، فيها فليّمْ لا يجوز أن يكون استعداد عدمها في تلك المادة البدنية أيضاً، فإنّ البدن لمّا كان شرطاً في وجود النفس فعند عدم الشرط ينعدم المشروط لا محالة و حينئذ فيجوز عدمها مع بقاء تلك العلة الفيّاضة لوجودها عند فساد المادة البدنية التي كانت شرطاً في وجودها؟

قلت في الجواب: إنّ المادة البدنية لمّا استعدت بواسطة المزاج الأشرف لوجود نفس مدبّرة لتلك المادة البدنية متصرفة فيها هي كمال لها و يجب وجود

١. د: المفارقات.

٢. د: لهما.

٣. ش: للحقيقي.

٤. ش: للإمكان.

٥. هـ. مان. با شرح شهرزوري.

النفس من العقل المفارق؛ و يلزم من وجود النفس للبدن^١ أن يكون البدن موجوداً في نفسه، وكذلك النفس التي هي^٢ جوهر مباين للبدن إذا كان موجوداً لشيء على سبيل الكمالية يلزم أيضاً أن يكون موجوداً في نفسه؛ فإذا انتفى عن هذا الجوهر المباين صلاحية أن يكون لشيء لا يلزم أن يكون هو في نفسه منتفياً، فإنه ليس كون النفس للبدن ككون العرض للجوهر الذي هو محله. فإنَّ العرض - كما عرفت - يلزم من وجوده لمحل أن يكون هو في نفسه موجوداً و من انتفائه لمحل أن يكون هو في نفسه منتفياً، لأنَّ وجود العرض في نفسه و عدمه إنَّما هو وجوده و عدمه لمحل. و أمَّا الجوهر المباين الذي هو النفس للبدن فاللزوم بينهما إنَّما يكون في طرف واحد؛ فإنه إنَّما لزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه، لأنَّ وجوده لغيره إنَّما يكون بعد وجوده في نفسه^٣.

هذا في طرف الوجود، و أمَّا في طرف الانتفاء فلا يكون فيه لزوم؛ فإنه لا يلزم من انتفائه لغيره و عدم كونه كمالاً له عند فساد المزاج أن يكون هو في نفسه منتفياً، فإنَّ مفهوم كون الشيء منتفياً عن شيء آخر لا يوجب انتفاءه^٤ عن ذلك الغير أن يكون هو في نفسه منتفياً؛ و إن جاز انتفاؤه في بعض الصور فيفتقر إلى سبب آخر يوجب انتفائه. فبطلان استعداد كون النفس كمالاً للبدن لا يوجب انعدام النفس، فإنَّ الشيء ما لم يجب عدمه - إمَّا بذاته و هو الممتنع أو بغيره و هو الممكن - لا ينعدم؛ فالنفس لا تنعدم عند بطلان الاستعداد الذي لا يكون النفس عنده كمالاً للبدن^٥؛ فإنه يلزم من كون الفرس لزيد أن يكون للفرس في نفسه وجود، فإنَّ كونه لزيد إنَّما يكون بعد تحققه في نفسه لكن لا يلزم من أن لا يكون لزيد^٦ أن لا يكون له في نفسه تحقق و وجود.

و كذلك حال البدن، فإنَّ الاستعداد استعدادان^٧: استعداد أن تكون له نفس

١. ش: البدن. ٢. ن: الذي هو.

٣. د: فإذا انتفى عن هذا الجوهر المباين ... وجوده لغيره إنَّما يكون بعد وجوده في نفسه.

٤. ن: انتفاؤه. ٥. د: كمال البدن.

٦. ش: - لزيد. ٧. ن: - استعدادان.

مدبّرة^١ هي كماله، كما عند صحة المزاج و اعتداله؛ و استعداداً أن لاتكون له نفس مدبّرة، كما عند فساد المزاج و حلول الأجل.

و النفس لما كانت جوهرأ مجردأ مبيناً للبدن فاستعداده لوجود نفس تفاض عليه من المفارق يوجب أن تكون تلك النفس موجودة في ذاتها، فمتى خرج البدن عن استعداد أن يكون له نفس بسبب فساد المزاج لايلزم أن تكون النفس منتفية في ذاتها؛ لما ذكرنا أن الجوهر المباين لايلزم من انتفائه لغيره انتفاؤه^٢ في نفسه بل يكون باقياً دائماً الوجود بدوام علته الفيّاضة لوجوده؛ فإنّ استعداد البدن بالمزاج الخاص له مدخل في حدوث النفس، و لايلزم من انتفاء ما له مدخل في حدوث شيء انتفاؤه عند انتفائه.

و لك أن تعتبر ذلك بالنجار الذي له مدخل في وجود الكرسي الذي لايلزم من انتفاء الآلة انتفاؤه، فاندفع السؤال المذكور.

يبقى هاهنا بحث و هو قولهم: إنّ البدن محل لإمكان حدوث النفس و إمكان فسادها مع مباينة النفس للبدن، كلام فيه تساهل، فإنّ معنى كون الجسم محلاً لإمكان وجود الأعراض كالسواد و البياض و الحرارة و غيرها إنّما هو^٣ تهيؤه لوجودها فيه، على سبيل المقارنة في حال وجودها فيه و في حال فسادها؛ و لأجل ذلك يمتنع أن يكون الشيء محلاً لإمكان فساد نفسه و إذا كان الأمر كذلك فلايصح أن يكون البدن محلاً لإمكان حدوث النفس و لا لإمكان فسادها لمباينتها له، بل يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة الموجودة قبل حدوث النفس محلاً لذلك الإمكان و مهية^٤ لحدوث الصورة الإنسانية المقارنة له فهي تقوّمه و تجعله نوعاً محصلاً. و تلك الصورة لايمكن حصولها إلا بوجود النفس التي هي المبدأ القريب لوجود تلك الصورة الإنسانية، على ما يراه محققوا المشائين؛ و الشيء لايصح وجوده بدون وجود مبدئه^٥؛ فالنفس

١. ن: + له.

٢. د: انتفاؤه.

٣. د: مهية؛ ش: قرينة.

٤. ن: مبدأ؛ د: مبدئه.

٥. ن: مبدأ؛ د: مبدئه.

الناطقة إنما حدثت بسبب وجود الاستعداد البدني مع التهيؤ الذي زال بحدوث تلك الصورة و مبدئها النفسي، و يزول^١ بذلك الحدث ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن، لزوال ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس و هو الهيئة المخصوصة.

ثم إن البدن يبقى بعد ذلك محلاً لإمكان فساد تلك الصورة المقارنة له، و حينئذ يزول الارتباط^٢ الحاصل للنفس عند حدوثها؛ فلا يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة شرطاً في حدوث النفس من حيث كونها جوهرًا مجرداً، بل يكون شرطاً في حدوثها من حيث هي صورة منوعة^٣ أو مبدأ صورة منوعة. فالشيء^٤ لا يعدم بعدم ما هو شرط في حدوثه، فإنك قد عرفت في مسألة البناء و البناء أن علة الثبات هي غير علة الحدث و أن عدم البناء الذي هو علة حدوث البناء لا يوجب عدم البناء.

فإذا استعد^٥ البدن لحدث صورة منوعة و جب حدوث مبدئها النفسي؛ ثم إذا فسدت الصورة المنوعة ففسادها لا يوجب فساد ذلك المبدأ النفسي لوجود جميع علله بشرائطها.

فإن قلت: لم و جب عند استعداد البدن لحدث صورة منوعة حدوث مبدأ تلك الصورة و هي النفس و لم يوجب عند فساد تلك الصورة فساد ذلك المبدأ النفسي؟

قلت: لأن الموجب لحدث معلول يجب أن يوجد جميع علل ذلك المعلول بشرائطها؛ و أما العلة الموجبة لفساد معلول فإنه لا يجب أن يكون موجباً لفساد جميع علل ذلك المعلول بل يكفي في ذلك فساد شرط واحد، كيف كان - سواء كان وجودياً أو عديمياً - فالبدن الذي هو شرط في حدوث النفس كشبكة اقتنص^٦ بها وجود النفس من مبدئها العقلي.

٢. ش: للارتباط.

١. ن، ب: زال.

٤. ن: و الشيء.

٣. ب: متنوعة.

٦. ب: اقتنص.

٥. ش: - فإذا استعد.

فإذا وقعت النفس في الوجود بواسطة شبكة البدن لا تكون مفتقرة إلى بقاء تلك الشبكة بل تكون باقية ببقاء العلة الفيّاضة لوجودها.
و احتجوا على كون البدن شرطاً لحدوث النفس الناطقة أن^١ العلة العقلية المتقضية لوجودها كما يمكن صدور نفس واحدة عنها^٢ يمكن صدور غيرها عنها؛ و ليس إمكان صدور عددٍ من النفوس عنها أولى من إمكان صدور عددٍ آخر - متناهياً كان أو غير متناه^٣ - و ليس ترجح إمكان وجود نفس واحدة أو نفوس كثيرة عن تلك العلة على إمكان عدمها، فيجب لا محالة أن يكون عدم النفوس مستمراً إلى أوان استعداد الجنين لفيضان نفس تتعلق به من المبدأ العقلي، فحينئذ يصير وجود النفس بسبب ذلك الاستعداد أولى من عدمها و يلزم أن يكون عدد تلك النفوس الروحانية بعدد تلك الأجنّة^٤ المستعدة في الأرحام.

و هذا هو شرط لا ابتداء^٥ ترجيح الوجود على العدم، لا أنه شرط لبقاء النفوس و ثباتها. فإنك قد عرفت أن علة الوجود و البقاء و الثبات لها^٦ هو العقل المفارق. و هذه المسألة و إن كانت من المهمّات الحكمية، فهذا القدر الذي ذكرناه كاف في تحقيقها و تفصيلها^٧ على الوجه المذكور، و لا يتم الانتفاع بهذه الأمور على ما ينبغي إلا بعد إحاطتك بمعرفة النفس^٨ و حقيقة جوهرها.

١- ن: أن.

٢- د: عنها.

٣- د: عدد.

٤- د: كان أو غير متناه.

٥- ش: د: بعدد تلك الأجنّة.

٦- ن: الابتداء؛ ش: للابتداء.

٧- د: إنما.

٨- ش: انفصالها.

٩- ن، ش: النفس.

الفصل الرابع عشر

في معرفة كيفية حال النفوس بعد المفارقة عن الأبدان البشرية
و شرح أحوال المعاد الروحاني والجسماني

اعلم أنَّ الناس من المتقدِّمين و المتأخرين، اختلفوا اختلافاً شديداً في
كيفية حال النفوس بعد المفارقة عن الأبدان:

[١] هل يبقى جميعها مجردة عن المادة بعد الموت،

[٢] أو يكون البعض مجرداً عن المادة و البعض يتعلق بالمواد
الجسمانية،

[٣] أو يكون جميع النفوس يتعلق بالمواد الجسمانية البدنية، على ثلاثة

مذاهب:

[للمذهب الأول]، فالمعلم الأول و جميع أتباعه من المشائين يزعمون أنَّ

النفوس الإنسانية بعد المفارقة يتجرد جميعها عن المواد البدنية:

أمَّا السعداء الكاملون، فيتَّصلون بالمحل الأعلى و المقام الأسنى و هو
عالم العقل البحت، و ينالون من تلك اللذات العقلية و الابتهاجات الروحانية ما لا
عين رأت و لا خطر على قلب بشر، و يستعمرون على ذلك أزلاً و أبداً إلى غير
النهاية.

و أمَّا الأشقياء الناقصون، فيحجبون عن الأنوار العقلية و الأشعة

القدسية و الابتهاجات الروحانية لظلمة نفوسهم و كدورتها و جهلهم عن إدراك

حقائق الموجودات، وتبقى كذلك أزلاً وأبداً في ظلمة هذا الحجاب و [مجازاتها^١] بهذا العقاب وهو عذابها الأليم و جهنمها^٢ الدائم المقيم؛ و^٣ على قول بعضهم يزول^٤ عنهم العذاب بعد أحقاب، لزوال تلك الهيئات الرديّة التي كانت موجبة لذلك الحجاب و المقتضية^٥ لحصول العقاب.

و أمّا القائلون بتجرد بعض النفوس دون البعض الآخر، فهم أفاضل حكماء الأمم و أمثال علماء أهل الملل و النحل و هم القائلون بتناسخ أرواح الذين لم يتجرّدوا عن المواد بحسب الهيئات التي لهم، دون الأرواح التي خلصت بالتجرد إلى عالم العقل الصرف.

و أمّا القائلون بعدم تجرد جميع النفوس بعد المفارقة، فهم المعروفون بالتناسخ و هم الذين يزعمون أنّ النفوس جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات. فهذه هي المذاهب و لكل مذهب منها تفصيل سيأتي الكلام فيها فيما بعد:

[قول المشائين في إبطال مذهب التناسخ و كيفية حال النفوس

بعد المفارقة عن الأبدان البشرية]

فأمّا المعلم الأول و أتباعه، فيبطلون مذهب التناسخ مطلقاً بوجهين^٦:

الوجه الأول: إنك قد عرفت أنّ استعداد الأبدان و تهيوها يقتضي أن يفاض على كل واحد منها^٧ نفس بحسب اقتضاء ذلك الاستعداد من المبدأ العقلي. و ليست تلك الإفاضة على سبيل البخت^٨ و الاتفاق، كما إذا اتفق وجود نفس اتفق معه وجود بدنٍ تتعلق به تلك النفس من غير حصول مزاج حادث يستحق به حدوث نفس تدبّره؛ بل الحق أنّ استحقاق البدن بالمزاج الخاص الحادث لحدوث نفس تدبّره و تنصرف فيه من المبدأ العقلي كاستحقاق الجسم لقبول نور

١. نسخها: مجزأها. ٢. ن: جهنم؛ ب، ش: جهنمها مديد.

٣. ن: - و. ٤. ن: و يزول.

٥. د: الحجاب مقتضية.

٦. الشفاء، النفس، مقالة ٥، فصل ٤، ص ٢٠٧؛ المنبر (أبوالبركات)، ج ٢، كتاب النفس، فصل ١٨، صص ٣٧٧-٣٧٩.

٧. د: منها.

٨. ن: البخت (نسخه بدل: البخت).

الشمس و الكواكب عند عدم الحجاب.

و إذا كان استحقاق البدن النفس بسبب المزاج الخاص، فكلّ بدن حصل له مزاج يستحق به حدوث نفس، وجب إفاضتها من العقل المفارق على كل بدن يستحق ذلك، من غير تخلف عن بعض الأشخاص.

فلو كان التناسخ حقاً و تعلق النفس بعد الموت ببدن آخر مع كون هذا البدن الآخر يستحق بخاص مزاجه حدوث نفس أخرى تتعلق به من العقل المفارق و لا يمنع من حدوث هذه النفس المفاضة وجود نفس أخرى في العالم غير متعلقة ببدن، كما لا يمنع قبول الجسم لنور الشمس قبوله لنور باقي الكواكب و غيرها من الأضواء عند عدم الحجاب.

و إذا كان كذلك، لزم أن يحصل للحيوان الواحد نفسان^١: أحدهما مفاضة من العقل المفارق، و ثانيهما^٢ نفس أخرى مستنسخة منتقلة إليه^٣ من حيوان آخر، و ذلك محال؛ لأنّ النفس هي التي تدبّر البدن و تتصرف فيه بأنواع التصرفات بواسطة العلاقة الشوقية التي بين النفس و البدن، حتى تكون النفس شاعرة بذلك البدن و البدن متفعلاً عن تلك النفس دائماً؛ فلو صحّ تعلق^٤ نفسين ببدن واحد - على ما ذكرنا - وجب أن يكون كل حيوان شاعراً بنفسين و ليس كذلك. فإنّ كل إنسان بل كل حيوان لا يشعر إلاّ بنفس واحدة تدبّر بدنه و تتصرف فيه؛ فإن كان هناك نفس أخرى لا يكون الحيوان شاعراً بها و لا هي متصرفة في البدن و لا لها معه علاقة أصلاً، فليست بنفس لذلك الحيوان، لأنّ معنى كونها نفساً لبدن^٥ حيوان هو تعلقها به تعلق تدبير و إدراك على ما مرّ؛ فإذا لم يوجد هذا فلا تكون^٦ نفساً لذلك الحيوان، و قد فرضناها نفساً هذا خلف.

و صورة قياسه هكذا: لو كان التناسخ حقاً لحصل لبدن واحد نفسان و التالي باطل و كذلك المقدم؛ و بيان اللزوم و بطلان التالي تعرفه من الكلام الذي مرّ.

٢. ن، ش، ب: - ثانيهما.

٤. د: - تعلق.

٦. هـ: و لا تكون.

١. د: نفساً.

٣. د: - إليه.

٥. د: + إنسان أو.

و أوردوا على هذا الوجه سؤالاً، فقالوا: إنَّ قولكم: إنَّ كل إنسان بل كل حيوان ليس له شعور إلا بنفس، فيه نظر، لأنَّ عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم ذلك الشيء في ذاته. فإنَّ علم كل إنسان بأنَّه ليس لبدنه نفس أخرى، لا يدل على كونه ليس له نفس أخرى في نفس الأمر؛ لاحتمال أن يكون لبدنه نفسان أو أكثر من ذلك مع كونه غير شاعرٍ إلا بنفس واحدة؛ فيحتاج الخصم في دفع هذا الاحتمال إلى دليل منفصل^١.

ثم الذي يدل على أنَّ عدم الشعور بالنفس الأخرى لا يدل على عدم تلك النفس الأخرى في نفس الأمر، أنَّ الإنسان عبارة عن النفس المدركة لذاتها، و كل واحدة من النفوس لا تدرك ذاتها إلا ذاتاً واحدة و نفساً واحدة و لو تعلَّق بالبدن الإنساني الواحد ألف نفس لما أمكن أن تدرك ذاتها إلا واحدة لا تكثر فيها أصلاً، و باقي النفوس الذي فرضنا تعلُّقها بذلك البدن يمكن أن لا يكون لتلك النفس الواحدة بها شعور بالكلية؛ و لكنَّ سلَّمنا أنَّ الشعور به في كل إنسان شيء واحد و نفس واحدة و لكن لم قلتُ إنَّ الحال في كل واحد من الحيوانات الصامتة كذلك؟

و جواب الأول، ما مرَّ أنَّ معنى النفس - على ما عرفت - هي المدبِّرة للبدن و المتصرفه فيه^٢ و المدركة لذاتها؛ فإن كان للبدن المدبِّرة له بعض النفوس نفس^٣ أو نفوس أخرى متعلقه به و لا شعور لهذه النفس المدبِّرة له في نفس الأمر بتلك النفوس^٤ الغير المدبِّرة لهذا البدن، فليست بنفس له بالمعنى المذكور؛ فإنَّ جميع التصرفات الصادرة عن كل إنسان إنما تصدر عن نفس واحدة هي المدركة لذاتها و تصرفاتها؛ فثبت بالعلم الضروري أنَّ كل إنسان ليس له إلا نفس واحدة^٥ لا غير.

و جواب الثاني، أنَّ كل واحد من الناس إذا علم أنَّه ليس له إلا نفس واحدة،

١. ن: مفصل.

٢. ب: - فيه.

٣. د: - نفس.

٤. د: - نفس.

٥. ن: مفصل.

٦. ش: - هي المدركة لذاتها و تصرفاتها ... أنَّ كل إنسان ليس له إلا نفس واحدة.

يحصل له بطريق الحدس الصحيح أنه إذا كان المدبّر لكل إنسان نفساً واحدة كان المدبّر لكل حيوان كذلك نفساً واحدة لا نفوساً كثيرة، وإلا لوقع التدافع و التصادم في الحركات و التصرفات الصادرة عن تلك النفوس المتعلقة بالبدن الواحد.

و كل عاقل ذي حدس لا يشك و لا يتوقف في أنّ المدبّر لبدن الفرس و المحرّك له إنّما هو نفس واحدة لا غير؛ فإن لم يحصل هذا العلم و^١ الحدس لبعض الناس فهو لبلادة غريزية في نفسه و قصور في حدسه؛ و لكن هذه الحجة لا تتم من جهة أخرى:

و ذلك أنّ حاصل دليلهم لزوم اجتماع نفسين أو نفوس على بدن واحد: إحداها^٢ فائضة من المبدأ العقلي، و الأخرى منتقلة بالتناسخ، و ذلك محال.

و جوابه أنّه يجوز أن يختلف استعدادات الأبدان فيكون بعضها يناسب النفس المفارقة كما في الحيوانات الصامته الذي لايجوز أفاضل الحكماء التناسخ إلا فيها دون الإنسان الذي لا يكون فيه ذلك؛ فحينئذ لا يحتاج إلى إفاضة نفس جديدة.

فالنفس إنّما اختص تعلقها بأحد الأجسام المستعدة لذلك المتعلق للمناسبة الحاصلة بينهما في النوع و الأوصاف، و على هذا فلا تتم هذه الحجة التي ذكرها المشاؤون.

الوجه الثاني للمشائين في إبطال التناسخ، قالوا: لو كان التناسخ^٣ حقاً فالنفس المفارقة لبدن المتصلة ببدن آخر على سبيل التناسخ إمّا أن يكون اتّصالها بالبدن الثاني حال فساد البدن الأول أو قبله أو بعده بزمان.

فإن كان اتّصالها بالبدن الثاني في حال المفارقة، فإمّا أن يكون البدن الثاني حادثاً^٤ في تلك الحال التي كانت فيها المفارقة البدنية أو يكون حادثاً قبله؛ فإن كان حادثاً في تلك الحال فإمّا أن يكون عدد النفوس المفارقة للأبدان

٢. ن، د، ش: أحدهما.
٤. د: حاصل.

١. ب: أو.
٣. د: - التناسخ.

مساوية لعدد الأبدان أو عدد النفوس أكثر أو أقل.

فإن كان عدد النفوس مساوياً لعدد الأبدان^١ وجب أن يتصل فناء كل بدن^٢ بكون بدن آخر و أن يكون عدد الكائنات البدنية بعدد الفاسدات منها، و كلاهما محالان.

و إن كان عدد النفوس أكثر من عدد الأبدان، لزم اجتماع النفوس الكثيرة على بدن واحد، فتلك النفوس المجتمعة على ذلك البدن الواحد إما^٣ أن تكون متشابهة في استحقاق الاتصال به، أو تكون مختلفة في ذلك.

فإن كانت متشابهة في الاستحقاق، وجب أن يكون الكل إما متصلاً ببدن واحد و ذلك يوجب تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد و قد سلف إبطاله، وإما أن تتمانع و تتدافع فيبقى الكل غير متصل بشيء من الأبدان بعد فساد البدن الأول، و المفروض كونها متصلة هذا خلف.

و إن كانت النفوس المجتمعة على بدن واحد مختلفة في استحقاق^٤ الاتصال، لزم اتصال بعض النفوس به دون البعض الآخر و هو خلاف المفروض أيضاً.

و أما إذا كان عدد النفوس المفارقة أقل من عدد الأبدان، فإما أن تكون النفس الواحدة متصلة بأبدان كثيرة، بحيث يكون الحيوان الواحد بعينه هو الحيوان الآخر، أو تكون النفس متصلة ببدن واحد و باقي الأبدان الأخرى المستعدة لاتصال النفس تبقى بلا نفس، و كلاهما ظاهر^٥ الاستحالة؛ أو يكون البعض منها يتصل ببعض الأبدان و تحدث نفوس أخرى من العقل المفارق للبعض الآخر، و يلزم أحد الأمرين: إما أن تتصل تلك النفوس ببعض الأبدان دون البعض الآخر من غير مخصص لذلك الاتصال، أو أن يكون اتصال النفوس الحادثة على ذلك البعض الآخر من غير أولوية، و هما محالان.

١. د: - مساوية لعدد الأبدان أو عدد النفوس ... عدد النفوس مساوياً لعدد الأبدان.

٢. ش: + آخر. ٣. د: على البدن إما.

٤. د: - استحقاق. ٥. ن: ظاهراً.

و أما إذا كانت النفس المفارقة متصلة ببدن حادث، قبل^١ حال المفارقة، فإن كان لذلك البدن نفس أخرى ثم اتصلت به النفس المستنسخة فيحصل لبدن واحد نفسان، وقد أبطلناه؛ وإن لم يكن له نفس أخرى لزم تعطل البدن المستعد لقبول النفس، وذلك محال.

و أما إذا كانت النفس متصلة بالبدن الثاني بعد المفارقة بزمان فتكون في الزمان الذي هو قبل الاتصال معطلة عن التعلق؛ وإذا جاز أن تتعطل عن التعلق زماناً، جاز أن تتعطل في جميع الأزمنة من غير افتقار إلى ارتكاب القول بالتناسخ؛ ولأن اتصال النفس ببدن^٢ إن توقف على حدوث المزاج الصالح لقبول النفس، لزم حدوث نفس أخرى مع حدوث^٣ ذلك المزاج، وحينئذ يعود المحال المذكور؛ وإن لم يتوقف اتصال النفس بالبدن على حدوث مزاج مستعد كان اتصالها بذلك البدن في زمان دون غيره من الأزمنة المساوية له، ترجيحاً من غير مرجح وذلك محال أيضاً.

فالتناسخ لو كان حقاً لكان اتصال النفس المفارقة بالبدن الثاني إما أن يكون حال المفارقة، أو قبلها، أو بعدها؛ والأقسام الثلاثة للتالي باطلة^٤ فالمقدم مثله واللزوم بين، وبيان بطلان أقسام التالي ما قرناه في هذه الحجة.

و يمكن أن يجاب عن هذه الحجة بأن يقال: قولكم: «إن النفوس إما أن يكون عددها مساوياً لعدد الأبدان أو يكون أكثر أو أقل؛ والأول محال لأنه لا يجب أن يتصل فناء كل^٥ بدن ببدن آخر وأن يكون^٦ عدد الكائنات بعدد الفاسدات البدنية»، ليس بصحيح ولا متوجهاً على أقوال أهل التناسخ؛ فإنهم يقولون: إن الأمور مضبوطة لهيئات فلكية وحركات علوية غائبة عنا؛ فإن أكثر الأمور الفلكية والأسرار السماوية يخفى علينا آثارها وأحوالها، فيجوز أن يكون التطابق المذكور وجب بقانون مضبوط في العناية الأزلية ولم يحصل لنا

٢. د: نفس أخرى مع حدوث.

١. ن: قيل.

٤. د: لأنه يجب.

٣. ب: باطل.

٥. ب: ناخوانا؛ ش: فيناكل؛ د: عنا كل؛ ن: فنأكل. أنه در متن آمده است تصحيح قياسي است.

٦. ن: لا أن يكون.

الاطلاع على ذلك لخفاؤها وغموضها على القوى البشرية، كما وجب في خسارة بعض الناس ربع بعض آخر بحيث لا يبقى المال بينهما معطلاً بلا فائدة؛ فكذاك يجوز أن يجب بموت بعض الأبدان حياة بعض آخر لتلايقي بعض النفوس المفارقة معطلة عن التعلق زماناً بين البدنين.

على أن قولهم: يمتنع أن يكون عدد الأبدان الكائنة مساوياً لعدد النفوس المفارقة عن الأبدان الفاسدة، فيه نظر و احتمالات عدة:

منها، أنه يجوز أن لا ينتقل جميع النفوس الحيوانية إلى الإنسان بل ينتقل البعض منها دون البعض الآخر و حينئذ يكون عدد النفوس المفارقة مطابقاً لعدد الأبدان الكائنة؛ وكذلك يكون الحكم فيما إذا كانت النفوس منتقلة من النبات إلى الإنسان أو من الحيوان و النبات، لجواز أن يكون المنتقل إليه من بعض الحيوان و النبات فقط لا عن كلها؛

ثم و لنن سلّمنا أنه ينتقل إلى الإنسان من جميع الحيوان و النبات و لكن لا ينتقل إليه كلها ابتداءً من غير توسط بعضها في ذلك؛ فيجوز أن تنتقل النفس إلى النبات أو الحيوان؛ ثم إنها لاتصل إلى الإنسان إلا بعد تردّد في أطوار كثيرة من الانتقالات بحيث يكون بين البدن الإنساني الذي إليه الانتقال و بين الحيوان أو^١ النبات الذي منه الانتقال مراتب كثيرة من أنواع الحيوان و^٢ النبات يجب انتقالاتها فيها.

و تختلف مدة بقاء تلك النفوس المتعلقة بأبدان تلك الأنواع؛ فإن كان صحيح المزاج قويّة كان مدة البقاء كثيراً^٣ كالفيل الذي قد يعيش أربع مائة سنة إلى خمس مائة؛ وإن كان ردي المزاج ضعيفه^٤، كان مدة بقائه قليلاً كالبعوض و الذباب.

و لا ينضبط عندنا مدة الانتقالات في الأنواع الكثيرة و لا مدة الرجوع على

١. ب، ش؛ أو.

٢. د، و.

٣. ش: كثيرة. عبارت درست این باید باشد: «كانت مدة البقاء كثيرة».

٤. ن: ضعيفه.

٤. د: مدة.

الوجه المفصل، بل نعلمه على الوجه المجمل الذي لا يمنع جواز الانطباق المذكور.

١ لو لا أنَّ النفوس ترجع في أزمنة طويلة إلى ما منه انتقلت لكان انطباق النفوس المفارقة على الأبدان الكائنة ممتنعاً عند عدم الفيض الجديد والتخلص^٢ عن الأبدان؛ لكن سيأتي أنَّ الفيض الجديد عن العقل المفارق غير منقطع.

و كذلك تخلص بعض النفوس عن الأبدان إلى العالم العلوي.

و كذلك يجوز أن تكون النفوس المنتقلة عن الأبدان الانسية لا تنتقل إلى أبدان جميع الحيوانات ليلزم عدم التطابق، بل يكون انتقالها إلى بعض الحيوانات التي هي غير مستعدة لقبول الفيض الجديد من العقل المفارق بل هي مقصورة^٣ الاستعداد على ما ينتقل إليها من الهياكل الإنسانية ولا ينتقل إليها من كل بدن إنساني، بل من الأبدان التي لم تستكمل نفوسها فيها، فهي لنقصها محتاجة إلى العلاقة البدنية و هؤلاء هم الأشقياء.

و أمّا الكاملون و هو الذين استكمل نفوسهم بالعلم والعمل ولم يبق لهم شوق إلى التعلق بالأبدان و لا احتياج إلى استعمال الآلات، فهم السعداء الذين قال فيهم التنزيل الإلهي: ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾^٤.

فهذا هو الكلام على هذه الحجة^٥ و مع وجود هذه الاحتمالات لا يبقى هذان الوجهان اللذان ذكرهما المشاؤون على إبطال التناسخ برهانين.

فهذا^٦ هو بيان حقيقة المذهب الأول الذي للمشائين و ما يرد على الحجتين المذكورتين التي^٧ لهم.

و أمّا المذهب الثالث، و هو مذهب من يقول إنَّ النفوس جرمية دائمة الانتقال في الأبدان أزلاً و أبداً من غير خلاص، فهو مذهب باطل و معتقد رديء لا حاصل له؛ فإنه إن كان مرادهم بكونها جرمية أنَّ النفوس بأسرها منطبعة في

١. د. و.

٢. ن: مقصورة.

٣. د: الخمسة.

٤. ب: التي.

٥. ب: التخلص.

٦. سورة دخان، آية ٥٦.

٧. هـ: وهذا.

٨. د: التي لهم.

الأبدان و تكون مع ذلك دائمة الانتقال في الحيوانات أو في الحيوان و النبات و غيرهما من الأجسام، فهو ظاهر الاستحالة؛ لأنك قد عرفت أن جميع الصور و الأعراض لا تنتقل من محل إلى آخر، فكيف تنتقل هذه النفوس الجسمية المنطبعة في الأجسام انطباع الصور و الأعراض^١ الممتنع عليها ذلك؟

و إن كان مرادهم بجرميتها تجردها عن المادة إلا^٢ أنها دائمة الانتقال في الأبدان غير متخلصة^٣ عنها إلى عالمها العقلي و وطنها الأصلي، فهذا باطل أيضاً؛ لأن النفس لها كمال علمي غايته أن تصير عقلاً مستفاداً فيها صور جميع الموجودات و كمال عملي هو تجرُّدها عن العلائق البدنية و الفواشي الجسمية الزائدة، فإذا حصلت هما اتصلت بالعقل الفعّال. و إن كان كمالها دون ذلك، اتصلت ببعض الأجرام الفلكية على ما سيأتي بيانه؛ بل كل شيء له كمال لا بد له من الوصول إلى ذلك الكمال و إن كان بطول^٤ من الزمان، و سيأتي لذلك مزيد بيان. و إذا كان كذلك فلو كانت النفوس دائمة الانتقال في الأبدان غير متخلصة عن العلايق^٥ البدنية كانت ممنوعة عن كمالها فاقدة له غير واصله إليه أزلاً و أبداً؛ و ذلك على خلاف القواعد الحكيمة و العناية الإلهية الموجبة لوصول كل شيء إلى كماله الذي له. و جميع الكتب المنزلة و إشارات الأنبياء^٦ و الحكماء^٧ تشير إلى هذا، فلا يحتاج إلى التطويل.

و متألهو الحكماء و أفاضلهم إذا أبطلوا التناسخ فإنما مرادهم هذا النوع منه فقط؛ و إلا فجميع الحكماء المتقدمين و أفاضل علماء أهل الشرايع قائلون بالنوع الآخر من التناسخ الذي يأتي تفصيله؛ و إن وقع بينهم خلاف ففي^٨ كيفية النقل؛ فكيف يبطلون ما هو مذهبهم؟ و أنا^٩ على كثرة تتبعي للكتب الحكيمة التي للقدماء و لغيرهم لم أظفر بأسماء هؤلاء الحكماء الذين يقولون بأن النفوس

١. د. - و الأعراض.

٢. د. مخلصة.

٣. ب. - العلائق.

٤. د. + رضي الله عنهم.

٥. د. إذا.

٦. د. لا.

٧. د. يطول.

٨. د. + عليهم السلام.

٩. ش. في.

جرمية دائمة الانتقال في الأبدان، ولا بأسماء أئمتهم^١؛ وكأنهم قد انقرضوا في زماننا هذا، فلم يبق منهم أحد.

وأما المذهب الثاني، فهو مذهب من يقول بتجرد بعض النفوس بعد المفارقة بالكلية، كنفوس الكاملين^٢ بالحكمة النظرية والعملية^٣ و عدم التجرد في البعض الآخر، كنفوس الناقصين والمتوسطين لعدم تجرد النفس عن العلاقة البدنية وافتقارها إلى الاستكمالات العقلية، على ما سيأتي تفصيله.

فهذه الطائفة، هم أفاضل الحكماء والمليين القائلين بتناسخ الأرواح الناقصة في الأبدان؛ وإن كان بينهم اختلاف كثير في كيفية ذلك الانتقال من بدن إلى بدن آخر و تفصيل ذلك. فالتناسخ عندهم عبارة عن انتقال نفس الإنسان أو نفس غيره من الحيوان عن تدبير بدنها إلى تدبير بدن آخر إما من نوعها أو غير نوعها فإن بين الحكماء في ذلك تنازعٌ كثير ينشعب^٤ منه عدة مذاهب:

[إشارة مجملة إلى الأقوال المختلفة في التناسخ]

فذهب بعضهم إلى جواز الانتقال من الإنسان إلى نوع البدن الذي انتقلت عنه وهو الإنسان ولم يجوزه في غير ذلك النوع.

وبعضهم جوزه في غير نوع الإنسان ولكن خصص^٥ ذلك الانتقال إلى أبدان الحيوانات دون غيرها من النبات والمعادن.

وبعضهم جوّز الانتقال من البدن الإنساني إلى الحيواني والنباتي أيضاً دون غيرها.

ومنهم من جوّز الانتقال من الإنسان إلى الحيوان والنبات والمعادن وغيرها من الأجسام والأجزاء الغير المتجزئة في البسائط العنصرية على ما يقولون به.

١. د: أشيعهم.

٢. ن: للكاملين.

٣. ن: العلمية.

٤. ن: تنازع كثير يتشعب.

٥. ن: خصص.

و هؤلاء يسمون انتقال النفوس الإنسانية من البدن الإنساني إلى بدن إنساني آخر «نسخاً»، و إلى الحيوانية «مسخاً» و انتقال النفوس الإنسانية إلى الأجسام النباتية «فسخاً» و انتقالها إلى الأجسام الجمادية «رسخاً»؛ فيجب علينا الآن أن نذكر مذاهب فضلاء أهل العالم في ذلك:

و حاصل ذلك^١ كله يرجع إلى مذهبين:

- [١] مذهب صاحب رسائل إخوان الصفاء و من تابعه و وافقه على ذلك؛ و
- [٢] مذهب آخر لحكماء فارس و بعض الروم و الهند و غيرهم من أفاضل حكماء الأمم؛ و ما عدا هذين المذهبين فداخل فيهما فلا حاجة الى ذكرها، فإن «كل الصيد في جوف الفراء».

[رأي إخوان الصفاء في التناسخ]

قال صاحب الرسائل و أتباعه و من وافقه من الحكماء على مذهبه فزعم هؤلاء أن النفوس مختلفة في الحقيقة^٢ و النوع، و يختلف لذلك استعدادها لإدراك الحقائق و المعارف و العلوم المستعدة لها، و قد أبدعها^٣ البارئ تعالى دفعة واحدة و الأبدان تابعة لها في الإيجاد.

و قد أعد لكل نفس من النفوس ما يليق به من الأجسام ليكون آلة لها تتدرج في استعماله إلى تحصيل الكمال.

قالوا: فلما اختلفت النفوس بالحقيقة و النوع تعلقت على اختلاف مراتبها من أعلى السماوات من كواكبها و أفلاكها على الترتيب النازل، حتى تنتهي إلى العناصر و أجزائها على ترتيبها.

و كذلك المركبات الجمادية و النباتية و الحيوانية بحسب المناسبة التي بين تلك النفوس و الأجسام.

قالوا: و لعل الأجزاء التي لا تتجزى - التي هي الهيولى الأولى للأجسام

عندهم للأفلاك^١ والكواكب والعناصر - لا يخلو كل جزء منها عن نفس تتعلق به تكون مستكملة به نوعاً من الاستكمال وتكون النفوس المتعلقة بالأفلاك والكواكب وأجزائها أشرف وأفضل وأقرب إلى الكمال الأول من النفوس المتعلقة بالعناصر والمركبات وأجزائها الغير المتجزئة؛ إلا أنَّ النفوس المتعلقة^٢ بالعناصر والمركبات وأجزائهما الغير المتجزئة تفيضها النفس الكلية.

ويسمون هذه «نفوساً جزئية»، وتكون النفوس المتعلقة بالأجزاء الغير المتجزئة أدنى جميع النفوس في مرتبة الشرف والاستكمال، ثم تنتقل هذه النفوس المتعلقة بالأجزاء الغير المتجزئة^٣ من العناصر إلى ما هو أشرف منها من الأجسام العنصرية؛ ثم منها إلى المركبات الجمادية من الحجرية والمعدنية على ترتيبها من الأدنى إلى الأعلى مارة^٤ في الاستكمال حتى تنتهي إلى أشرفها كالذهب والياقوت والدُرّ والبرجد، ثم تنتقل في صعودها إلى أنواع النبات على الترتيب المذكور في مرورها^٥ من الأخس إلى الأشرف حتى تنتهي في الاستكمال إلى أشرف أنواع النبات، كالنخل والزيتون والتين والعنب.

ثم تنتقل في صعودها إلى أنواع الحيوانات على الترتيبات المذكور من الأخس الأدنى كالبعوض والنمل وما أشبههما حتى تنتهي إلى الأشرف الأعلى كالفرس والقرد والطاوس وما أشبهها.

ثم إنها تترقى بعد ذلك إلى مرتبة الإنسان الذي^٦ هو الكمال الأعلى والنهاية الكبرى في الترقى إلى الإنسان على اختلاف مراتبه في الكمال والنقصان. ولكل واحد من هذه النفوس ولكل طبقة منها في كل جنس من هذه الأبدان مدة مكث ولبت في الطول والعرض حتى تصل إلى الإنسان الذين هم

١. د: للأجسام والأفلاك.

٢. د: - بالأفلاك والكواكب وأجزائها... الغير المتجزئة إلا أنَّ النفوس المتعلقة.

٣. د: - أدنى جميع النفوس... تنتقل هذه النفوس المتعلقة بالأجزاء الغير المتجزئة.

٤. د، هـ: ش: مادة.

٥. د: - في مرورها.

٦. ن: إلى.

سكان الأطراف على الترتيب المذكور من الأدنى إلى الأعلى.
ثم تنتقل إلى سكان الأوساط^١ على الترتيب المذكور، وهو آخر مراتب البدو؛ ومن بدن الإنسان يكون البعث والعود عندهم والإنسان يسمونه «الصراط المستقيم» وهو الصورة الألفية.

فإن حصلت النفس في هذه الصورة الكمال العقلي الإنساني الذي هو الحكمة النظرية التي هي معرفة الموجودات على ما هي عليه والحكمة العملية التي^٢ هو تهذيب الأخلاق وتنزهت عن محبة الأمور الدنية الدنياوية، فبعد مفارقة الصورة الإنسانية تتخلص النفس عن جهنم التي هي عالم الكون والفساد، ثم تتعلق بعد ذلك بالأجرام السماوية والاجساد الكوكبية لتعودها وتمرنها بما حصل فيها من الملكات البدنية الموجبة للتعليق بالأبدان^٣ والتصرف في الأجساد.

و يكون تعلق النفوس بهذه الأجرام الفلكية هي أول دخولها في أوائل ملكوت السماوات وأول أبواب الجنة والسعادة؛ هذا إذا حصلت النفوس الكمالات العقلية في الأبدان الإنسانية.

وأما إذا حصلت النفوس في هذه الأبدان الإنسانية الهيئات الرديئة والأخلاق السيئة وجهلت العلة الأولى والعالم العقلي ولم تعرف مبدأها ولا معادها، فبعد مفارقة الأبدان الإنسية لم تتمكّن من العبور على الصراط المستقيم المؤدي إلى الجنة، كما كان الحال في النفوس الكاملة المجتازة عليه كالبرق الخاطف، بل كانت هذه النفوس الشقية المتلطفة بالهيئات الرديئة، الشديدة التعلق بالهياكل البدنية، مائلة عن هذا الصراط المستقيم والأمر المحكم القويم؛ فترجع هذه النفوس قهقري إلى طبقات النيران والتعلق بأنواع الأبدان بحسب الهيئات التي اكتسبتها من الأبدان والأخلاق الحاصلة فيها من

٢. ش، ب، ن: الذي.

١. ش: الأطراف.

٢. د: لتعلق الأبدان.

تلك العلائق؛ فتتعلق بعض الأبدان^١ المناسبة لها في إزالة تلك الملكة الردية و الهيئة الدنية التي هي أقوى أخلاقها المذمومة؛ فإذا زالت تلك الهيئة الردية التي هي أقوى الأخلاق^٢ المذمومة منها، إما بالتعلق ببدن واحد أو أكثر، انتقلت بعد ذلك إلى البدن المناسبة لأقوى الهيئات الردية الباقية بعد تلك الهيئة الردية الأولى.

و هكذا يكون حالها في باقي الأخلاق و التعلق بالأبدان المناسبة لتلك الأخلاق إلى أن تطهر بالكلية و لا يبقى فيها شيء من تلك الأخلاق المذمومة عند أصغر الحيوانات، فتفارق حينئذ عالم الأجسام الذي هو عالم الكون و الفساد إلى أول درجة الجنان، على قول أفاضلهم، أو^٣ تعود إلى أكمل بدن إنساني و تستكمل به و تفارق إلى مرتبة الأجرام العلوية، على ما أظن أن بعضهم ذهب إلى ذلك.

و لست أتحقق أن النفس في هبوطها و نزولها إلى أصغر الحيوانات و أضعفها على الترتيب و التوالي^٤ المذكور ثم عودها^٥ بعد الانتقال^٦ منها و النزول إلى الأصغر، أعود إلى البدن الإنساني و الاستكمال به دفعة واحدة من غير ترتيب و تدرج، أو بالترتيب و التدرج من الأصغر إلى الأكبر حتى تصل إلى الإنساني، هذا حال الاشقياء.

و أما الذين تعلقت نفوسهم بطبقات الأفلاك و الكواكب من أول البدء فإذا استكملت تلك النفوس فيها، فارقت الأفلاك و الأجسام بالكلية و صارت مجردة محضة و ملائكة صرفة «صنع الله الذي أتقن كل شيء»^٧.

و أما نفوس السعداء المترقية من هذا العالم السفلي الذي نحن فيه إلى طبقات الأفلاك و الكواكب، فإنها لا بد لها من المرور على جميع تلك الأجرام العلوية على الترتيب الصاعد، حتى تنتهي إلى الفردوس الأكبر الذي هو الفلك

١. د. - و الأخلاق الحاصلة فيها من تلك العلائق؛ فتتعلق بعض الأبدان.

٢. ش: أخلاق.

٣. د. و.

٤. د: القول.

٥. د: عود.

٦. سورة نمل، آية ٨٨.

٧. ن: الانتقال (نسخه بدل): الانتقال.

الأطلس؛ فإذا استكملت بالكل فارقت بعد ذلك و تصير مجردة بالكلية عقولا روحانية، فتخلص إلى عالمها الروحاني و وطنها النوراني.

فهذا هو مذهب صاحب^١ إخوان الصفاء و جماعة من قدماء الحكماء.

و بين جماعة من الحكماء المتقدمين اختلاف في أنه هل يمكن للنفس الغير المستكملة بالكلية إذا فارقت بعض الأبدان أن تبقى مجردة زماناً - من غير أن تتعلق ببدن آخر - ثم تتعلق بعد ذلك ببعض الأبدان.

و الحق أنه لا يجوز، فإنه لو جاز مفارقتها زماناً ما^٢ لجازت المفارقة في جميع الأزمان؛ فإنه لا يجوز أن تبقى مجردة زماناً ما^٣ إلا لاستغنائها عن التعلق بالأبدان لاستكمالها بذاتها بالكمالات العقلية و الفضائل الخلقية، إذ لو كان فيها شيء من الجهالات و الأخلاق الردية لم يجز عليها المفارقة لحظة لافتقارها في تمام الاستكمال إلى التعلق ببعض الأبدان المناسبة لما فيها من النقص، حتى يزول ذلك النقص بالكلية.

فإذا لم تتعلق زماناً ما ببدن، دل ذلك على عدم افتقارها إلى التعلق و إلا لتعلقت فوجب أن لا تتعلق بعد ذلك.

و بعض من يقول بالنقل يجوز تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد. و يستدلون على ذلك باختلاف الدواعي و الأغراض الموجودة في الإنسان الواحد أو الحيوان الواحد، فإن ذلك الاختلاف إنما هو من اختلاف الفاعلين من النفوس؛ و مع كونهم يجوزون اجتماع النفوس الكثيرة على البدن الواحد ربما جوزوا التمانع و التدافع عن التعلق بالأبدان زماناً، ثم تتعلق بعدد ذلك بما يناسبها من الأبدان المستعدة لما فيها من الأخلاق و الملكات.

فإذا تم استكمال النفوس الجسمانية الجزئية فارقت العالم الجسماني دفعة واحدة و بقيت مجردة عن المادة بالكلية ارتفع العالم الجسماني، و ذلك^٤ عندهم هو القيامة الكبرى.

ثم يقول صاحب الرسائل الإخوانية: إِنَّ النفس الكلية إذا فارقت هيكلها رجعت إلى عالمها الروحاني ومحلها النوراني وحالها الأولى التي كانت عليها قبل اتصالها بالجسم وتعلقها بهيكلها^١ المخصوص، كما قال تعالى: ﴿كما بدأنا أول خلقٍ نعيده﴾^٢، فحينئذٍ يخرب العالم بأسره وتسكن الأفلاك عن الدوران والكواكب عن السير وتبطل الأركان الأربعة عن الامتزاج ويفسد جميع المركبات من الحيوان والنبات والمعادن وتخلع الأجسام الصور والأشكال والنقوش ويبقى فارغاً عن ذلك كله كما كان بدءاً؛ وذلك إنمّا يكون بعد الدهور والأعصار الطويلة وحصول الاستكمال بالفضائل والعلوم.

ولهؤلاء في أمثال هذه المعاني وأشبابها^٣ كلام عجيب وسرّ غريب فمن أراد أن يعرف حقيقة مذهبهم فليطالع رسائلهم.

وهؤلاء الحكماء القائلون بالتناسخ والنقل، هم القائلون بحشر الأجساد وبعثها بعد قيام قيامتها الصغرى.

وحشر الأجساد هو عبارة عن انتقالها إلى الأبدان بحسب الأخلاق الرديّة والملكات الدنيّة^٤. ويجوزون النقل من بدن إنساني إلى بدن إنساني آخر إلى أن يتم استكمالها فحينئذٍ ترتقي إلى الأفلاك طبقة طبقة يحصل لها فيها تمام الاستكمال اللائق بالتجرد؛ فتتجرد حينئذٍ عن المادة بالكلية على المنهاج الذي ذكرناه. فهذا هو مذهب حكماء إخوان الصفاء وبعض الحكماء الأقدمين.

وأما مذهب العلماء المحققين من أهل الملل والنحل فيقولون: إِنَّ القيامة الصغرى هي^٥ مفارقة النفس عن البدن^٦؛ والكبرى هو مفارقة جميع النفوس الجزئية بالكلية إلى مراتب الجنان المختلفة، «جنة الفردوس» و«جنة عدن» و«جنة المأوى» و«جنة الخلد»^٧ وغير ذلك من الأسامي الآتية في الكتب المنزلة. وهؤلاء يجوزون النقل بعد المفارقة البدنية إلى أبدان أخرى تناسبها وقد

١. سورة أنبياء، آية ١٠٤.

٢. ن: البدنية.

٣. ن: البدن؛ ش: للبدن.

٤. ن: بالهيكل.

٥. ن: وأشبابها.

٦. ن: هو.

٧. ن: إلى.

يكون انتقالها إلى بعض الأبدان الحسنة البهية المتلذذة به جنة لها من بعض مراتب الجنان.

ثم لا تزال ترتقي من مرتبة أدنى إلى مرتبة أعلى من مراتب أبدان الجنان إلى أن تحصل النفس الكمال الخاص اللائق بها، حتى تصل إلى أعلى مراتبها من الجنة، ثم تفارق بعد ذلك وتتجرد عن المواد بالكلية ويحصل لها اللذات العقلية المبهجة^١ و السعادات الروحانية الملهة؛ فإذا حصلت النفس على هذا النوع من السعادة و تم لها هذا الكمال فقد أوث إلى جنة المأوى و سكنت دار القرار.

فإذا آل الأمر بالنفوس الجزئية إلى الكمالات اللائقة بها و وصلت إلى السعادات التي كانت مستعدة لها ارتفع العالم الجسماني و كانت القيامة الكبرى و الطامة العظمى و هلك كل شيء، كما جاء في التنزيل: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^٢.

ثم إن بعض هؤلاء من يزعم أن الباري تعالى و المبادئ العقلية يستأنفون خلق عالم آخر جسماني و نفوس أخرى على سبيل الإبداع ثم إنها تستكمل في تلك الأجسام كما قال الباري تعالى: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾^٣.

فهؤلاء أفاضل الحكماء و الملمين القائلين بالنقل، هم القائلون بالمعاد الجسماني و يدعون بأننا غير مخالفين للشرائع الإلهية بل نحن الذين عرفنا أسرار الشرع و فهمنا مقاصد أربابه؛ ولنا مزية فضيلة على غيرنا ممن لم يفهم ذلك من أرباب الظواهر الذين لم يفهموا هذه التفاصيل التي فهمناها نحن لعجزهم و قصور أفهامهم عن ما فهمناه و تصوّرناه.

ثم إن هؤلاء يجيبون عن قول المانعين عن النقل، بأن كل بدن يستحق بمزاجه الخاص حدوث نفس جديدة تفاض^٤ عليه من المفارق؛ فإن البدن إذا تم استعداد له لقبول نفس و جب إفاضتها من الواهب، إذ لا بخل في تلك الجواهر الفياضة؛ و عدم الفيض أحياناً إنما هو لعدم استعداد القابل فحسب، وإلا

فالجواهر الفيّاضة لذاتها حكمها^١ في عالم العقل في إفاضة النفوس كحكم الشمس في عالم الحس في إفاضتها^٢ الأشعة لذاتها على كل قابل لاحجاب بينه وبينها^٣.

فإذا تمّ استعداد القابل للنفوس من العقل وجب إفاضتها على كل قابل من أي نوع كان من أنواع الأجسام؛ فإنّ القائلين بانتقال النفوس إلى الأبدان الحيوانية وغيرها من النامية والجامدة لايسلمون صحة هذه المقدمة: أنّ كل بدن يستحقّ بما له من الاستعداد نفساً من المفارق؛ بل يزعمون أنّ النفوس الإنسانية المدبّرة لأبدانها منتقلة إليها من أبدان سائر الحيوانات على التدرّج المذكور، وأنّ النفوس المدبّرة لأبدان سائر الحيوانات إنّما هي منتقلة إليها من سائر أنواع النبات، وأنّ المزاج النباتي هو الذي يستدعي فيضاً جديداً من العقل المفارق على قول بعض القائلين بالنقل.

وأما النفوس الإنسانية والحيوانية فلا تستدعي أبدانها فيضاً جديداً، بل تنتقل إليهما من النبات على الترتيب المذكور في الحيوان والنبات؛ فإنّ هذه الفرقة تزعم أنّ النفوس المنتقلة إلى الحيوانات لا تنتقل إليها إلّا بعد تردّها في أنواع النباتات الحقيرة والشريفة تنتقل من الأخسّ إلى الأشرف فالأشرف حتى تنتهي إلى أشرف أنواع النبات.

ومنها تترقي في الصعود والانتقال إلى أنواع الحيوانات من الأخسّ إلى الأشرف فالأشرف حتى تنتهي إلى أشرفها ومنها تترقي في الصعود إلى الإنسان متخلصة^٤ إليه من أشرف مراتب الحيوان.

وبعض القائلين بالنقل يقولون: إنّ جهات النقل على غير هذا، بل النفوس مترقية من الأجزاء التي لا تتجرّى والبسائط إلى أنواع المعادن مترقية في مراتب الاستكمال ومن المعادن تنتقل إلى النبات بعد التردد في أنواعه من

٢. ش: إفاضة.

١. ب: حكمه.

٣. د: - كحكم الشمس في عالم الحس في ... لذاتها على كل قابل لاحجاب بينه وبينها.

٤. د: متحصلة.

الأخس إلى الأشرف فالأشرف، على ما ذكرنا قبل كيفية حاله^١.
و لا يقال على هذا بأن المزاج الإنساني أشرف الأمزجة، فإذا كان المزاج النباتي مع خسسته يستعد لقبول الفيض الجديد أو غيره من الأجسام، فأولى أن يستعد المزاج النباتي لقبول الفيض الجديد من العقل المفارق، لأننا نقول: إننا لانسلم هذه الأولوية، لجواز أن يكون المزاج النباتي أو غيره من الأجسام له استعداد خاص يقتضي حدوث الفيض الجديد عليه من المفارق دون الإنسان أو الحيوان؛ فإن المزاج الإنساني وإن كان أشرف من غيره من الأمزجة و مع ذلك فلا يمكن أن يقال إن المغناطيس مع خسة مزاجه إذا استعد^٢ لجذب الحديد، وجب أن يكون المزاج الإنساني الأشرف الأكمل أولى بذلك الجذب، فإن استعدادات الأجسام النوعية لقبول الآثار المختلفة مختلفة اختلافاً كثيراً لا سبيل لنا إلى الاطلاع عليها، فإن أكثر الأمور خفية عنا.
بلى لو قال: إن المزاج الأشرف يستدعي النفس الأشرف و هي التي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية، كان ذلك صحيحاً.

[أدلة القائلين بصحة وجوب النقل إلى الأبدان]
ثم إن هؤلاء استدلوا على صحة وجوب النقل إلى الأبدان وإثبات التناسخ بوجوه^٣:

الأول: إن مزاج الإنسان أشرف و أكمل من أمزجة جميع أنواع النبات و الحيوان، و المزاج الأشرف يجب لا محالة أن يكون مستعداً للنفس الأشرف الأكمل و هي التي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية و هي النفس الأشرف التي استدعاهما المزاج الأشرف الإنساني، فانتقلت إليه من أنواع النبات و الحيوان على الترتيب المذكور.

١. د. و.

٢. د. حال.

٣. د. استعدت.

٤. الفلوجيات، صص ٨٦-٨٨ حكمة الإشراق، صص ٢١٦-٢٢٣ با اضافات و شرح تفصيل شهرزوري.

الوجه الثاني: إنَّ العلة التي لأجلها تعلقَت النفوس بالأبدان إنما هي لأجل الاستكمال بها لكونها بالقوة؛ فتخرج بذلك التعلق بالأبدان واستعمال آلتها من القوة إلى الفعل؛ فإذا اتفق مفارقة بعض النفوس للبدن غير مستكملة به^١ بل هي جاهلة سيئة الخُلُق لم تخرج إلى الفعل. بل كانت أنحس وأنحس حالاً ممَّا كانت عليه في أوَّل فطرتها؛ فإنَّها كانت في أوَّل فطرتها ساذجة و بعد التعلق و المفارقة عنها حصل لها المعتقدات الفاسدة و الأخلاق الذميمة فهي أحوَج إلى التعلق بالأبدان ممَّا^٢ كانت في أوَّل فطرتها.

فلا جرم تحتاج إلى التعلق بأبدان أخرى بعد مفارقة أبدانها، لأنَّ الحكمة التي لأجلها وجب التعلق بالأبدان - و هو الخروج من القوة إلى الفعل - موجودة في هذه النفوس التي فارقت غير مستكملة بالفضائل؛ فهي أشدَّ انجذاباً إلى^٣ الأجرام ممَّا كانت في أوَّل فطرتها؛ فوجب أن تتعلق بعد المفارقة بأبدان أخرى تستكمل بها و تتطهر من تلك الرذائل التي اكتسبتها في تلك الأبدان و تخرج من القوة إلى الفعل.

الوجه الثالث: لو لم يكن انتقال النفوس الغير الكاملة من الأبدان الإنسانية إلى أبدان أخرى من سائر الحيوانات حقاً، لما أمكن تعذب الجهال و الفساق و ذوي الأخلاق السيئة و الملكات الرديّة بعد الموت، و التالي باطل فالمدّعى مثله. و بيان اللزوم أنَّ هذه الأنفس الناقصة، كنفوس الجهال و الفساق و الأشرار و غيرهم من ذوي الملكات الرديّة يرون الأمور المغيبة في النوم أو عند فراغ في اليقظة أو زوال مانع كالمرورين، فيشاهدون المغيبات المتعلقة بالجواهر العلوية و الكائنات السفيلة فيخبرون عن الحوادث الواقعة في الزمان الماضي و يُنذرون عن الكوائن التي تقع في الزمان المستقبل و يتلذّذون بما يشاهدونه هناك من تلك الجواهر الحسنة المثالية و المعاني المستحسنة العقلية و النفسية؛ و ليس ذلك إلّا لاتصال نفوس هؤلاء الأشرار و الجهال

٢. ش: فما.

١. د: به.

٣. د: الأبدان و.

بالنفوس الفلكية و الجواهر العلوية عند قلة العائق البدني، فإذا جاز ذلك مع وجود الرذائل و العلائق البدنية، فكيف جَوَزَتم مفارقة الأشقياء و النفوس الناطقة عن الأبدان بالكلية.

فإذا جاز التجرد عن الأبدان بالكلية و زالت العوائق البدنية عن النفس، وجب أن تتصل بمبدئها العقلي و وطنها الأصلي و تشاهد الصور العقلية و المعاني الروحانية؛ لأنَّ العائق و المانع عن المشاهدة قد زال و المشوُّشات الجسمانية قد ارتفعت، فلا حجاب بينها و بين المبادئ العقلية.

فوجب أن تتصل أمثال هذه النفوس الشقية بما اتصلت به النفوس السعيدة؛ فأين الشقاوة التي أخبر عنها^١ جميع الأنبياء و أقام الحكماء على وجوب وقوعها الحجج العقلية؛ فلا بدَّ و أن تكون النفوس التي لم تستكمل بالأبدان الإنسية بل اكتسبت فيها الجهالات و الأخلاق الردية أن تنتقل^٢ إلى تدبير أبدان أخرى تتعذب و تتألم بها و تُقاسى في التعلق بها أنواع العقاب، حتى تتطهر بذلك و تصفو و تستعد لأول مرتبة الجنان.

و أمَّا بطلان التالي، فظاهر باتفاق الأنبياء و الحكماء.

فإن قلت: لانسلم أنَّه لا حجاب بين أمثال هذه النفوس الشقية الزلزلة و بين النفوس الفلكية و الجواهر العقلية؛ بل الهيئات الردية المتمكنة في ذاتها التي اكتسبتها بواسطة التعلق بالأبدان من الآراء الباطلة و العقائد الفاسدة و الأخلاق المذمومة هي حجابها.

قلت: هذه الأمور المذكورة لو جاز أن تحجب بعد المفارقة البدنية، وجب أن تحجب في حال التعلق البدني بل بالطريق^٢ الأولى للعلاقة البدنية و العوائق الجسمانية المرتفعة بعد المفارقة بالكلية.

و لو كان هذه الأشياء تحجب في حال التعلق البدني لما صح أن يطلع النائم و الممرور و مَنْ يناسبهما على المغيبات مع وجود هذه الهيئات الردية

فيهم؛ ولما كان الاطلاع واقعاً في الأعيان حال التعلق البدني من غير أن تكون الهيئات^١ الردية حاجبة، وجب أن لا تكون بعد المفارقة حاجبة أيضاً؛ وليس الأمر كذلك بإجماع الأنبياء والحكماء، فلا بد من انتقال أمثال هذه النفوس الشقية إلى أبدان تناسب أخلاقها وملكانتها الردية من الحيوانات المستكسة المعدّبة عقوبة لها على إهمالها الكمالات العقلية وجزاء لها على أعمالها الردية، وذلك كله عدل وحق من الله تعالى لا ظلم وجور.

الوجه الرابع: إن جميع الحيوانات الصامتة نفوسها مجردة عن المادة غير منطبعة في أبدانها، وما كان كذلك فإن العناية الإلهية لا توجب إهمالها بل توجب انتقالها إلى الأبدان الإنسانية لتستكمل بها؛ فإن كل شيء له كمال لا بد له من الوصول إليه يوماً ما.

[احتجاج القائلين بأن للحيوانات الصامتة نفوساً مجردة]

و احتجوا على أن الحيوانات الصامتة لها نفوس مجردة غير منطبعة كما للإنسان بوجهين:

الأول، إن كل عضو من أعضاء الحيوان تتحلل^٢ الأجزاء اللطيفة منه على التدريج و تنتقص^٣ بذلك السبب يسيراً يسيراً، فإنه ليس للحيوان عضو ليس للتحلل^٤ عليه سلطنة، لأن الحرارة الغريزية والغريبة المشتملتين^٥ على البدن و الهواء المحيط به^٦ و الحركات الجسمانية و النفسانية و غير ذلك كلها محللة مجففة، فالأبدان لذلك السبب دائماً في التحلل و الانتقال و لذلك يحتاج الحيوان إلى تناول الأغذية ليستبدل ذلك المتحلل و لولاه لهلك الحيوان؛ فلو كانت النفوس الحيوانية منطبعة في أبدانها وجب أن تتحلل و تنتقص يسيراً يسيراً بانتقاص محلها؛ وأدى بها دوام التحلل و الانتقاص إلى عدم تلك النفوس المنطبعة بالكلية فلا تكون الحيوانات التي كانت في العام الماضي هي بعينها

٢. ن: تنحل (نسخه بدل): تتحلل.

٤. ش: لتحلل.

٦. ش: - به.

١. ن: اليهئات.

٣. ن: تنتقص.

٥. ش، ب: المشتملتان.

الكائنة في الزمان المستقبل وذلك محال.

فإنني أعلم بالضرورة أن الفرس والبغل والحصار والثور والجمال والشاة وغيرها من الحيوانات الأهلية أو البرية إنما كانت تلك بنفوسها الثابتة الغير المتغيرة لا بأبدانها المتحللة^١ في قريب من سنة، ولذلك فإنها تعرف أوكارها وبيوت أربابها وأوطانها^٢ والمشفق عليها بعد الأزمنة الطويلة والأسفار البعيدة.

والطيور تبعد عن أوكارها ومقاماتها للرعي وتساfer في الشتاء إلى البلاد النائية الحارة ثم ترجع^٣ بعد ذلك إلى مقاماتها، وذلك يدل على ثبات نفوسها؛ وإلا لو تحللت وانتقصت وعدمت النفس فإن لم تحدث نفس أخرى منطبعة وجب أن يموت الحيوان وإن حدثت نفس أخرى جديدة وجب أن لاتعرف هذه الأشياء المذكورة وليس كذلك، فالحيوانات بأسرها نفوسها مجردة غير منطبعة في أبدانها.

الوجه الثاني، إن الأفعال العجيبة الصادرة عن أنواع الحيوانات دالة على تجرد نفوسها الناطقة، فإننا إذا اعتبرنا حال النحل في بنائه البيوت المسدسة العجيبة البناء، التي لايزيد واحد منها على واحد مع كثرتها، وبنائها كل بيت من بيوت الطبقة الثانية بين بيتين من بيوت الطبقة الأولى للقوة والمتانة، وجمعه مادة تلك البيوت الشمعية من ازهار مختلفة وأخذ لطيف أوراق الزهر وبعده في الرعي فراسخ، ورجوعه إلى خلاياه ومعرفته لخليته المختصة به مع كثرة الخلايا، ورأسته وتفويض كل عمل من الأعمال إلى قوم منهم، فقوم ينقلون الماء وقوم يحرسون الباب وقوم ينقلون الموتى إلى خارج وقوم يعملون الغسل إلى غير ذلك من الأعمال والأفعال العجيبة التي له ولسائر الحيوانات من التحيل لتحصيل الأغذية^٤، واحترازها من المؤذيات وعداوتها وقتال بعضها لبعض وشفقتها على أولادها وبخلها وإيثارها ولطفها وعنفها وغير ذلك من

١. ب: + الطويلة.

٢. ش: - و.

٣. ن: الأغذية.

٤. ن: رجع.

عجائب أفعال الحيوانات التي ذكرنا بعض تفصيلها في كتاب الحيوان^١ لحكمة يتفطن لها الذكي دون البليد، وذلك كله يدل على أن نفوسها مجردة غير منطبعة في أبدانها. ثم لو كانت نفوسها منطبعة فنفسنا الناطقة التي قام البرهان على تجردها - كيف كانت - تعجز عن كثير من الأعمال والأفعال التي تقدر عليه الحيوانات الحفيرة الضعيفة بسهولة و عندها من الذكاء والفطنة ما ليس عند الأطفال وكثير من الكبار أيضاً.

فلولا أن لها نفوساً ناطقة مجردة غير منطبعة في أبدانها، لما أمكنها تلك الأعمال ولا يتيسر لها تلك الأفعال، وإذا ثبت أن لها نفوساً ناطقة مجردة عن المادة وجب انتقالها إلى الأبدان الإنسانية التي لا يتم استكمالها إلا بالتعلق بها؛ فإن الحكمة التي لأجلها وجب التعلق بالأبدان إنما هو تحصيل الكمال الذي هو الحكمة النظرية والحكمة العملية، وذلك لا يحصل إلا في الأبدان الإنسانية المستعدة لتحصيل هذا الكمال العلمي والعملية فيها؛ فوجب انتقال تلك النفوس الحيوانية إلى الأبدان الإنسانية، فإن العناية الإلهية لا توجب إهمال نوع عن حصول كماله.

وعلمت أن وصول النفس المجردة إلى الكمال المذكور الذي لها إنما يمكن عند تعلقها بالأبدان الإنسانية، فيجب ارتقاؤها إليها بالانتقال؛ وجميع الحكماء الأوائل كهرمس و انبازقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وغيرهم من الحكماء الكبار أولي الأيدي والأبصار، وكذلك جميع الأنبياء، قائلون بالنقل صريحاً ورمزاً، وكلهم أرباب كشف وذوق وعروج، وذلك كله يدل على صحة النقل وجوب وقوع التناسخ؛ وكل عاقل فيجب عليه الاقتداء بأهل الكشف وأرباب الوحي، وقد أشارت الكتب المنزلة إلى حال التناسخ، كما سيأتي ذكره بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

الوجه الخامس: لو لم يكن انتقال النفوس إلى الأبدان على سبيل النقل والتناسخ واجباً لما صح القول بأن الجهل البسيط والمركب يوجبان العقاب و

١. رسائل الشجرة الإلهية: ج ٢، آخرين فصل كتاب.

التعذب بعد المفارقة البدنية و التالي باطل فكذلك المقدم.

و بيان اللزوم أنَّ الجهل المركب لا بدَّ فيه من تخيلات، لأنَّ الجهل المركب^١ يجب أن يكون فيه تصورات و تصديقات حاضرة لتلك النفس الموصوفة بذلك الجهل على خلاف الواقع.

و تلك التخيلات الحاضرة لتلك النفس لا يمكن أن تكون إلا بالآلات الجسمانية على ما عرفته؛ فلو لم يكن التناسخ حقاً بل جاز مفارقة جميع النفوس للأبدان بالكلية، فحينئذٍ لا تبقى للنفوس الجاهلة متخيلة جسمانية تتخيل تلك التصورات و التصديقات التي على خلاف الواقع الموجبة لحصول العذاب، لانتهاء الآلات الجسمانية بالكلية؛ فلا متخيلة متخصصة لحصول صورة صورة في النفس و لا حركات مخصصة لتجدد صورة فيها دون أخرى؛ فإنَّ المجردات المحضة غير داخلة تحت الحركات، و التقدير أنَّ النفس فارقت الأبدان بالكلية فهي منخرطة في سلك المجردات المحضة المرتفعة عن الحركات و الزمان الموجبة لحصول التخيلات المذكورة.

و إذا انتفى التخيّل بالكلية بعد المفارقة انتفى الجهل المركب الموجب لحصول العقاب و وبال عذاب؛ و حينئذٍ فلا يكون التعذب^٢ بالجهل المركب واجبا^٣، وكذلك يكون الحال في الجهل البسيط؛ فإنَّ الجهل البسيط وإن كان هو عدم العلم فحسب و كان معه ملكات رديّة إلا أنَّه لا يبقى بعد المفارقة الكلية مدد إدراكي يحصل للنفس بسببه بعد المفارقة الكلية علمٌ ما و لا شعور لها، فإنَّ في الوجود [علوماً]^٤ مكملّة للنفس هي غير حاصلة لها و لا شوق إلى تحصيل ما لا شعور به بوجه من الوجوه و لا قوة نزوعية تخصص و وقوع الشوق إلى شيء دون شيء؛ فلا تتألم النفس و لا تتعذب بعد المفارقة لفقدان العلم الذي هو عبارة عن الجهل البسيط، بل الحق أنَّه إذا جازت المفارقة الكلية على النفس ارتفع عنها

١. ش: - لا بدَّ فيه من تخيلات لأنَّ الجهل المركب.

٢. ب: التعذيب.

٣. الفلويحات، ص ٨٤.

٤. نسخها: علوم.

٤. ش: بأن.

جميع المشوّشات الجسمانية و الشواغل الحسية المانعة لها عن الاتصال بالجواهر العقلية و النفوس الفلكية، و ذلك حصول جميع كمالات النفس بعد المفارقة؛ و لا معنى لحصول السعادة الأبدية و اللذات السرمدية الحاصلة للنفوس الكاملة بعد المفارقة إلّا هذا و أسوأ أحوال هؤلاء الجهال المفارقين للأبدان بالكلية أن يكون حالهم كحال من وقفت قواه زماناً ما إمّا لرياضة أو جذب، فاتصل بتلك المبادئ فنال اللذات العقلية و الراحة الروحانية بسبب زوال الموانع و الشواغل.

و هذا المعنى حاصل للنفوس الجاهلة على تقدير مفارقتها للأبدان بالكلية؛ فأين الشقاوة و العذاب الموعود لنفوسهم الجاهلة الردية؟ و من أنصف من نفسه و رجع إليها و ترك العادات الردية و التقاليدات المذهبية الأبوية، و جدّ في نفسه قبولاً لهذا الكلام و تصديقاً بجودة هذا المعنى و حسن النظام و الحدس الصحيح لا يتوقف في هذا.

الوجه السادس، إنّ التأمّل في أحوال^١ الحيوانات الصامتة دالّ على أنّ لها نفوساً مجردة عن المادة ناطقة انتقلت إليها من الأبدان الإنسانية، أو أنّها انتقلت منها إليه؛ و يدلّ على ذلك وجوه:

الأول، القوة العظيمة الشديدة في بعض الحيوانات الصغار الجثث، كالأسد و الذئب و النمر و غيرها من الحيوانات القربية من الإنسان في المقدار التي يعجز عن قواها المحرّكة و المُسكّنة، فشدة تلك القوة لاتخلو إمّا أن تكون علتها بدن ذلك الحيوان فقط، أو نفسه؛ فإن كان هو الحيوان فإمّا أن يكون ذلك لنفس مزاجه أو لأمرٍ آخر؛ لا جائز أن تكون شدة القوة لأجل مزاجه، فإنّ مزاج الإنسان أتمّ و أكمل من أمزجة سائر الحيوانات و مع ذلك فهو عاجز أن يصدر عن قوّته ما يصدر عن قوّة كثير من الحيوانات فليست شدة القوّة بسبب المزاج، و إن لم تكن شدة القوة بسبب المزاج بل لأمر آخر له تعلّق بالبدن فليس شيء في البدن يصلح لشدة القوة إلّا ضخامة البدن و كبر الجثة و زيادة مقداره؛ لأنّنا

نرى زيادة القوة و شدتها تتبع عظم الجثة و كبر الجسم أكثر معانعة للمحرك عن الحركة من الجسم الأصغر؛ و لو كان ذلك هو العلة و جب أطرافها و ليس كذا، لأن بعض الحيوانات التي هي أصغر من الإنسان قد تكون قوته أقوى و أشد من الإنسان فليست الشدة لذلك أيضاً، فلم يبق ما يصلح أن يكون علّة و سبباً لشدة القوة إلّا نفس الحيوان.

فيجب أن تكون جوهراً مجرداً عن المادة و إلّا لو كانت منطبعة في أبدانها لزم أن تكون النفوس المنطبعة التي هي أعراض حالة في حواملها، أقوى من النفوس الإنسانية التي هي جوهر مجرد عن المادة قائم بذاته، و ذلك ظاهر الاستحالة.

الوجه الثاني، إن النفوس الحيوانية مدركة للكميات العقلية و كل نفس كانت مدركة للكميات العقلية فهي مجردة عن المادة؛ ينتج القياس أن «نفوس الحيوانات مجردة عن المادة»؛ أمّا بيان كونها مدركة للكميات العقلية فلأن الفرس و الحمار و غيرها من سائر الحيوانات يحترز عن الوقوع في البئر و الجُبّ و يحترز أيضاً عن الأسد و الذئب و غيرها من المهلكات؛ فاحترازها ذلك إمّا أن يكون عن بئر أو جُبّ أو أسد أو ذئب معيّن مصوّر في خياله، أو لا يكون ذلك الاحتراز عن شيء منها على التعيين بل كان ذلك على الوجه الكلي:

لا جائز أن يكون الاحتراز عن شيء معيّن منها و إلّا لما وقع الاحتراز عمّا خالفه في المقدار و الشكل و اللون و الوضع و غير ذلك من الأحوال، لكنه قد وقع الاحتراز عمّا خالفه في ذلك؛ فليس احتراز الحيوانات عن أمر معيّن من هذه الأشياء فهو لإمر كلي عقلي.

و ذلك يقتضي أن تكون النفوس الحيوانية مدركة للأمور الكلية العقلية، و قد عرفت في العلم الطبيعي أن كل نفس مدركة للكميات العقلية فهي لا محالة مجردة عن المادة قائمة بذاتها؛ فنفس الحيوانات جواهر مجردة عن المادة فيجب انتقالها إلى الأبدان^١ الإنسانية و استكمالها فيها ثم الترقى إلى السعادات

المختلفة المناسبة لجواهرها النورانية؛ فإنَّ العناية الأزلية تقتضي إيصال^١ كل شيء إلى كماله المستعدِّ له، وسعادته اللائقة^٢ به إمَّا بالتّرقّي إلى الأبدان الإنسانية، أو بحصول لذة بعد المفارقة البدنية؛ لكن حصول اللذة العقلية من العقل المفارق ممتنع من غير واسطة اكتساب العلوم النظرية التي لا يمكن تحصيلها إلّا بالتّعلق بالبدن الإنساني؛ فوجب من ذلك انتقال النفوس الحيوانية إلى الأبدان الإنسانية لاكتساب الكمالات العقلية فيها.

و الحدس الصحيح والذوق الروحاني السليم والفكر المستقيم والخلوات والرياضات وصفاء النفس من الكدورات البدنية والعادات الدنيّة كلها تشهد بصحة هذه الأمور المذكورة.

و يمكن أن تكون هذه المسألة من إحدى عشرة مسألة كتّمها^٣ المعلم الأول أرسطاطاليس لمصلحة سياسية وحكمة مدنية؛ فإنّه نقل عنه أنّه رجع عمّا ذهب إليه من إبطال التناسخ وانتقال النفوس في الاستكمال من بدن إلى بدن حتى تنتهي إلى غاية كمالها في البدن الإنساني، إلى مذهب إمامه وشيخه أفلاطن الإلهي و سائر مذاهب القدماء الأقدمين؛ وبقي المشهور في كتبه منع التناسخ للمصلحة المذكورة.

و يجوز أن يكون النظر العقلي أدّاه إلى وجوب التناسخ بعد ما كان منعه في الأول.

و قد يستدلّون أيضاً بأخلاق الحيوانات وأفعالها وأعمالها على أنّ لها نفوساً ناطقة مجردة، كتكبر الأسد وصنائع النحل وأحوال العنكبوت وتلذذ الإبل والبلبل بالسمع والنفحات الموسيقية؛ حتى أنّ الإبل التي فينت قوتها في السير بالأحمال الثقيلة، إذا سمعت الحذاء نشطت نشاطاً عظيماً وتجددت قوتها ونسيت جميع النصب والتعب؛ وغير ذلك من الأفعال والأعمال والأخلاق التي ذكرناها في كتاب الحيوان لهذه المصلحة^٤.

٢. ش: اللائق.

١. ن: اتصال.

٤. رسائل الشجرة الإلهية، ج ٢، آخرين فصل كتاب.

٣. ن: كتّمها.

و ذلك كله يدل على تجرد نفوسها [المتعلقة]^١ بأبدانها و كونها طالبة للكمال العقلي الذي لا يحصل لها إلا بالتعلق بالأبدان الإنسانية على ما ذكرنا؛ فوجب أن ترتقي إلى التعلق بها على التدرج. و هذه الحجج و إن كانت إقناعية إلا أنها إذا أُبِتت بالحدس الصحيح و الفكر الصائب و الرياضة البالغة صارت حينئذ برهانية.

[نقد حجج القائلين بصحة التناسخ]

و أقول: إنَّ الحجج المنقولة عن هؤلاء القائلين بالنقل الدالة على صحة التناسخ صحيحة، و كذلك الدالة على أنَّ للحيوانات نفوساً ناطقة مجردة؛ و بالجملة فالحجج و الدلائل التي نقلناها عن هذه الفرقة من الحكماء و المليين فيه صحيحٌ و سقيمٌ.

أما الصحيح، فهو القول بصحة النقل على سبيل الإجمال و أنَّ النفوس الغير الكاملة من ذوات الهيئات الردية كالجهاالات و مذموم الأخلاق تنتقل إلى الأبدان المناسبة لتلك الهيئات و الملكات، و لا يزال ذلك دأبها^٢ في الانتقال في أنواع الأبدان و أشخاصها^٣ إلى أن يزول عنها تلك الهيئات الردية و الأخلاق السيئة؛ ثم تطهَّر بعد ذلك و تترقَّى إلى طبقات الأفلاك إلى أن تنتهي إلى أعلاها؛ ثم تنتقل بعد ذلك إلى التجرد المحض، فكل^٤ هذا صحيح؛ و كذلك استدلالهم بأخلاق الحيوانات و أعمالها العجيبة و أفعالها المحكَّمة المتقَّنة و كونها مدركة للكليات على تجرد نفوسها و كونها لا بدَّ لها من الوصول إلى كمالاتها الثلاثة بها و ما يناسب هذا المعنى فهو أيضاً صحيح.

و أمَّا ما في حججهم و دلائلهم من السقيم، فهو قولهم: إنَّ النفوس المنقولة إلى الإنسان إذا فارقت غير مستكملة، تنتقل إلى الأجسام النباتية و الأجساد المعدنية و البسائط العنصرية و الأجزاء الغير المتجزئة، فليس الأمر

١. همة نسخها: المتعلقة.

٢. ش: دارها.

٣. ش: الأشخاص.

٤. ش: وكل.

كذلك؛ فإنّ الأجسام المذكورة لا حياة حسية لها، و ما لا حياة حسية لها^١ فلا يجوز أن تنتقل إليها^٢ نفوس على سبيل التناسخ، لتعطّلها عند الانتقال إليها و التعلق بها عن اكتسابات الكمالات العقلية و عدم زوال الرذائل الخلقية؛ فإنّ الحكمة التي لأجلها أوجبوا تعلق النفوس الناقصة بالأبدان بعد المفارقة لتستكمل فيها و تتطهر من الجهالات الاعتقادية و الرذائل الخلقية.

و لا يمكن زوال تلك الرذائل و حصول الفضائل إلا بالتعلق بالأبدان الحيوانية التي يوجد فيها تلك الهيئات المناسبة للنفوس المنتقلة إليها لتتغذّب بالتعلق بتلك الأبدان النجسة و استعمال تلك القوالب المنتكسة و ذلك هو طبقات النيران و جهنم الأجسام؛ و لا يزال ذلك دأبها^٣ في التعلق و الانقطاع إلى أن يزول عنها تلك الرذائل الردية و الملكات الدنية بالتعلق بالأجسام الحيوانية المختلفة الأنواع و الأشخاص المتعددة، متألمة فيها متعذّبة بها بأنواع العذاب و الآلام و المصائب و الأوجاع إلى أن تتطهر بالمرور على أنواع من الحيوانات بحسب اقتضاء تلك الهيئات؛ فإذا زالت جميع الهيئات الردية تطهرت بالكلية و زال عنها العذاب، كما مرّ تقريره.

و هذه المعاني إنّما تتصور عند التعلق بما له إدراك و شعور يحس بمقاسات^٤ أنواع العذاب و أصناف العقاب؛ و لا يبعد أن تكتسب بهذه الأبدان الحيوانية الشعور بأمور تفيد علماً تستكمل به نفسه فتستعد بزوال تلك الهيئات الردية و الملكات السيئة و اكتساب الكمال اللائق به للخلاص عن تلك الأبدان.

و ذلك إنّما يمكن عند التعلق بالأبدان الحيوانية الحساسة دون الجمادية التي لا إدراك لها و لا شعور، فلا يحصل بالتعلق فيها المعنى الحاصل بالتعلق بالحيوانات؛ فبطل القول بتعلق النفوس بأنواع النبات و المعادن و البسائط العنصرية و الأجزاء الغير المتجزئة، لعدم وجود الحكمة التي لأجلها وجب

١. ش: له.

٢. ش: إليه.

٣. ب: ذاتها.

٤. ش: بماساة.

الحكم بصحة النقل و وجوب التناسخ.

و أنت إذا تأملت الأصول السالفة تعلم أن العالم الجسماني لا يزول أبداً كما ذكرنا فيه لا العناصر والأفلاك؛ وإن أمكن ذلك، فإنما تنفسد أنواع النبات و الحيوان وأشخاصها في آخر الأدوار مع بقاء اصولها.

فلا معنى لقولهم: إن النفوس الجزئية إذا استكملت فارقت عالم الأجسام و تجردت عن العلائق البدنية بالكلية و حينئذ يرتفع العالم الجسماني؛ فإن كان ذلك رمزا يريدون بارتفاعه فساد صور الحيوان و النبات في آخر الأوار فذلك صحيح.

و إن أرادوا به معنى آخر قام البرهان على خلاف ذلك فليس بصحيح؛ ثم قولهم: إن النفس الكلية أفاضت على جميع الأجسام من البسائط و المركبات المعدنية و النباتية و الحيوانية و الإنسان دفعة واحدة. ثم إنها تترقى في مراتب الكمال في الأبدان منتبهة في الترقى إلى الإنسان؛ ففيه ما عرفته من الأصول السالفة، و ما في باقي كلامهم من الأصول الفاسدة تعرفه أنت من الأصول الصحيحة الماضية و الآتية.

فهذا حاصل مذاهب هؤلاء الحكماء و من وافقهم من الملتين في النقل و صحة التناسخ، و ذلك هو حشر الأجساد و البعث عن القبور التي أشارت الانبياء في كتبهم و الحكماء في رموزهم من صحة القول بالمعاد الجسماني.

[مذهب أرباب السلوك من حكماء فارس و هند و غيرهم في نقل النفوس]
و أما الفرقة الثانية و هم حكماء فارس و أفاضل حكماء الهند و بابل و يونان إلى أفلاطون^١ و أتباعه و حكماء مصر كأغاثاديمون و هرمس و غيرهم من أرباب السلوك و أصحاب الكشف، كلهم قائلون بالنقل أيضاً موافقين للفرقة الأولى من الحكماء القائلين بانتقال النفوس^٢ الغير الكاملة في الأبدان. و يقولون بأن النفوس الكاملة تتجرد بعد المفارقة بالكلية و تتمثل بمحل

سعادتها الروحانية ولذاتها النورانية وهو عالم العقل، ويمنعون النقل في مثل هذه النفوس الكاملة و يوجبون النقل فيما عداها من النفوس؛ ولكن يخالفونهم في كيفية النقل:

فيجوزون النقل إلى سائر أنواع الحيوان^١ ويمنعون نقلها إلى أنواع النبات والمعادن والأجسام البسيطة وأجزائها الغير المتجزئة، للعلة التي ذكرناها في الرد عليهم فيما تقدّم.

فيجب علينا الآن أن نشرع في بيان حقيقة هذا المذهب و تفصيل أقوالهم في ذلك بحسب ما وجدنا في كتبهم من الإجمالات وتولّينا نحن تفصيله.

فنقول: قد عرفت أنّ النفس الناطقة حادثة بحدوث البدن وأنّ المزاج البدني باستعداده الخاص يستدعي وجودها وتعلّقها بالبدن؛ فإذا تعلّقت به و تصرّفت في قواه واستعملت آلاته وأمرت ونهت^٢ في مدينة البدن، أعجبها ذلك لأنّها قريبة العهد بالوجود؛ فمالت بكلّيتها إليه وألفته لأنّه هو الذي استدعي وجودها من العقل المفارق.

و كان أيضاً سبب التعلّق بالبدن فقرّها في نفسها لكونها بالقوة فهي بطبيعتها مشتاقة إلى أن تصير بالفعل و يحصل لها الكمال العقلي، وذلك إنّما يكون بسبب التعلّق بالبدن؛ فلا جرم كانت عاشقة له بالطبع مائلة إليه بالذات مشتاقة إلى استعمال آلاته؛ و كان البدن مظهراً لأفعاله و حقيقة لأنواره و وعاء لآثاره و معسكراً لقواه.

و القوى البدنية الظلمانية لما كان حياتها بها و تلذّذها و انتفاعها بسبب تعلّقها بالبدن، عشقت^٣ و تشبّثت بها تشبّثاً عشقياً و جذبتّها إلى عالمها عن العوالم النورية المحضة؛ فانقطع شوقها عن عالمها النوراني و وطنها الروحاني إلى العالم الظلماني الجسماني.

و لما كان البدن الإنساني مزاجه أصلح الأمزجة و أعدلها و خلّقه خلقه

١. ش: - و يمنعون النقل في مثل هذه ... النقل إلى سائر أنواع الحيوان.

٢. ش: + النهي.

٣. ش: نهيت.

تامة يمكن أن يعمل به جميع الأعمال و الأفعال على الوجه الأوفى، و كان استعداده لقبول النفس النفسي أعظم من سائر الأبدان، فلا جرم كان أول منزل للأنوار النفسية و حافظاً لما قبل من الأضواء العقلية، على ما هو مذهب حكماء فارس.

و لما كانت الأبدان الإنسانية ميّنة قبل تعلق النفوس بها لا حياة لها و لا ظهور لها و لا حركة إلا بالأنوار الجوهرية و العرضية، و كل جسم هو في ذاته مظلم، فهو مفتقر بطبعه إلى نور عارض ليظهره و إلى نور مجرد يحيى به و يدبره، فحكماء فارس متفقون على أنّ البدن الإنساني هو الذي يفيض النفوس من العقل المفارق دون غيره من الأبدان الحيوانية و النباتية و الجمادية؛ و منها تنتقل النفوس إلى هذه الأبدان الحيوانية و غيرها عند عدم الكمال.

و هذه الأبدان المذكورة من الحيوانية و النباتية و الجمادية غير مستعدة لقبول الفيض الجديد، بل هي مستعدة لقبول فيض النفوس الناقصة المفارقة من الأبدان الإنسانية فقط، و يسمّون البدن الإنساني لذلك «باب الأبواب».

قال بوداسف^١ الفيلسوف الهندي و من سبقه من حكماء فارس و الهند و غيرهم من أهل الكشف و الذوق إنّ «باب الأبواب»، أعني الأبدان الإنسانية هي السبب في حياة جميع الأبدان العنصرية من الحيوانية و النباتية، لانتقال النفوس التي لم تستكمل فيها إلى هذه الأبدان الحيوانية و النباتية؛ فأَيُّ خُلق غلب على النفس الناطقة من الأخلاق الذميمة عند تعلقها بالبدن الإنساني و أيُّ هيئة ظلمانية تمكّنت فيها و ركنّت إليها أوجب ذلك أن تكون تلك النفس التي حالها ذلك، بعد مفارقة بدنّها الإنساني منتقلة بسبب ما اكتسبته من الأخلاق و الهيئات الردية إلى بدن حيوان مناسب لتلك الأخلاق و الهيئات التي حصلت في تلك النفس.

فإنّ النفس إذا فارقت البدن الإنساني الذي هو أول منزل من منازل وجودها و لم تكتسب فيه الكمالات الإنسانية و الهيئات الفاضلة بل اكتسبت فيه

الجهالات المركّبة والهيئات الردية والأخلاق الذميمة وفارقت ذلك المنزل البدني مظلمة جاهلة غير عالمة بذاتها ولا بمبادئها النورانية فهي لذلك غير مشتاقة إليه ولا عاشقة عليه؛ بل ميلها إلى ما حصلته في ذاتها من الهيئات والأخلاق الردية الظلمانية البدنية، وشوقها إلى ما تمكّن فيها من الآثار الجسمانية.

فهي لذلك يجب أن تنجذب عند الموت إلى بعض الحيوانات المنكسة الرأس التي أخلاقها مناسبة لتلك الهيئات الردية البدنية المتمكنة في ذاتها، فإنّ الهيئات الخلقية التي حصلت في النفس بسبب العلاقة البدنية إذا تمكنت فيها تصير لها ملكات لازمة وأخلاق ثابتة، وحينئذ تنزل منها منزلةً الفصول اللازمة المتنوعة المميّزة لها عن غيرها بعد الموت؛ ولولا ذلك لبطلت ذاتها، فإنّ النفس لابدّ لها بعد المفارقة من هيئة فاضلة أو ردية تمتاز بها عن غيرها من النفوس المجردة المشاركة لها في النوع؛ فإنّ كل شيء شارك شيئاً في الحقيقة النوعية يفقر إلى مميّز يميّزه عن أحاد ما يشاركه وإلّا يبطل أو كان عين ذلك الشيء المشارك.

وإذا امتنع على النفس عند تمكّن الهيئات الردية، المفارقة بالكلية و اتصّلها بعالم العقل المحض، لعدم تحصيل الكمالات العقلية الموجبة لحصول العشق الروحاني والشوق النوراني الموجبة للانجذاب إلى ذلك العالم العقلي العلوي، فيجب انجذابها لا محالة إلى العالم السفلي الظلماني وتعلّقها بما يناسبها من الحيوانات الحاصلة لها تلك الهيئات الظلمانية المذكورة؛ وجذبها تلك الهيئات الردية إلى عالمها الظلماني.

والمزاج الإنساني لما كان أعدل الأمزجة وأشرفها كان أولى بقبول الفيض الجديد من العقل المفارق من غيره من الحيوانات المنتكسة الرأس، فلا ينتقل إليها شيء من النفوس؛ فإنّ المزاج الإنساني الأشرف يستدعي من المفارق نفساً مدبرة، فلو جاز أن ينتقل إليه نفس أخرى مستنسخة من بعض الحيوانات لزم أن يحصل في الإنسان الواحد نفسان مدركتان و علمت استحالة ذلك.

و لا يلزم من كون المزاج الإنساني الأشرف مستدعياً للنفس الناطقة من العقل المفارق أن يكون المزاج الأخس الذي لباقى الحيوانات المنتكسة مستدعياً لذلك، بل الحيوانات الصامته بخواص أمزجتها و تنوع أخلاقها مستدعية لانتقال النفوس الناطقة المفارقة للأبدان الإنسانية إليها مستعدة للتعلم بها بحسب الملكات و الأخلاق و الهيئات الرديّة:

فإن كانت النفس المفارقة للبدن الإنساني اكتسبت فيه الهيئات الرديّة و كانت قوية^١ في الكم و الكيف، تعلقت بالبدن المناسب لها، و هو الذي فيه^٢ تلك الهيئات و الأخلاق الرديّة قوية في الكم و الكيف.

و إن كانت ضعيفة فتتعلق بالحيوان الذي فيه تلك الهيئات الرديّة ضعيفة. و إن كانت متوسطة فبالمتوسط؛ فإنّ النفس إذا فارقت البدن و هي عاشقة للشهوات الجسمانية و مشتاقة إلى العلائق الظلمانية غير عالمة بذاتها و لا بعليها النورانية و جواهرها الروحانية، فهي لشدة شوقها إلى الظلمات البدنية منجذبة إلى أسفل السافلين و مأوى المجرمين؛ فإنّ العالم الجسماني و ما فيه من الأجسام النوعية كل واحد منها - ما ذكرناه - مشتاق بطبعه إلى نور عارض ليظهره و نور مجرد ليدبره.

و كانت الأبدان الحيوانية غير مستعدة لقبول فيض الأنوار المجردة من العقل المفارق بل النفوس الواصلة إليها المتعلقة بها منتقلة إليها من الأبدان الإنسانية، فهي لذلك متعشّشة إلى تلك الأنوار و مشتاقة إلى التعلق بها؛ فهي بما فيها من خواص الأمزجة و القوى، جاذبة لها؛ و النفوس بما فيها من الهيئات الرديّة المناسبة لتلك الأمزجة، منجذبة إليها؛ فإنّ الحكمة التي لأجلها و جب تعلق النفس بالبدن من الحاجة إلى الاستكمال بعد باقي، لأنّ كلامنا في النفوس المفارقة للأبدان بدون تحصيل الكمالات الإنسانية؛ فوجب تعلقها بالأبدان الحيوانية المناسبة لملاكتها الرديّة من غير أن يرتقي من النفوس الحيوانية إلى الأبدان الإنسانية شيء.

بل الحق هو الانحدار من الأبدان الإنسانية إلى سائر الحيوانات بحسب الهيئات المذكورة، و لكل خلق من الأخلاق المذمومة نوع من الحيوانات المنتكسة.

و بحسب شدة ذلك الخلق و ضعفه و ما ينضم إليه من باقي الأخلاق السيئة و الحسنة يختلف تعلق تلك النفوس الموصوفة بذلك بأحد أشخاص ذلك النوع من الحيوان. فإنّ النوع المناسب للشر من الحيوان إنّما هو الكلب، مع أنّك ترى بعض الكلاب أشر من بعض و هو أكثر عذاباً و بلاء من غيره و بعضها أقل شراً أكثر تنعماً و تليّذاً و استراحة من غيره: فترى بعض كلاب الصيد لها الثياب الفاخرة و المأكّل الحسنة و المساكن الطيبة، حتى أنّ بعضهم يجلس مع الملك على سريره و يشاركه في طعامه و شرابه، و ليس ذلك إلّا لأنّ خلق الشر مقتضي لتعلق تلك النفوس التي فيها ذلك الخلق بأبدان الكلاب له حدّ معين من الشدة و الضعف، متى بلغت النفس الناطقة إلى ذلك الحدّ فبعد المفارقة يجب تعلقها بأبدان الكلاب. و بحسب شدة هذا الخلق و ضعفه و ما ينضم إليه من باقي الأخلاق الرديّة و الحسنة يختلف التعلق بأشخاص الكلاب الشديدة الشرّ و الضعيفة المعذّبة و المنعمّة، على ما ذكرنا.

و كذا حكم باقي الأخلاق بالنسبة إلى باقي الحيوانات و قد أشار الكتاب الإلهي إلى هذا المعنى في عدة مواضع كقوله تعالى: ﴿و بدالهم سيئات ما كسبوا و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤن﴾^١ و قوله تعالى: ﴿من عمل سيئة فلا يجزى إلّا مثلها﴾^٢ و ما جاء بالمجازاة^٣ بالأعمال و كتابتها في الرّق المنشور و الحساب عليها يوم القيمة التي هي حالة المفارقة كله من هذا القبيل و هو كثير في القرآن^٤.

و كذلك في الأحاديث النبوية كقوله: «إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم» و أمثاله كثير.

٢. سورة غافر، آية ٤٠.

٤. ب: الأقران.

١. سورة زمر، آية ٤٨.

٣. ن: بالمجازة.

و كما أنَّ كل واحد من النوع الإنساني يتفاوتون في تحصيل الأخلاق المذمومة و في شدتها و ضعفها، فكذلك حكم كل واحد من الأخلاق بالنسبة إلى سائر الحيوانات.

فإذا فارقت النفس، و قد تمكَّنَ فيها بعض الأخلاق الردية كالحرص مثلاً، فإنَّها لا تتعلق بعد المفارقة [بـ] الأبدان^١ النَّمْلِيَّةِ أوْ لا بل تتعلق بأعظم الحيوانات مقداراً و شكلاً إذا كان فيه هيئة الحرص موجودة ثم تنتقل بعد مفارقة ذلك الجسم، إلى ما دونه من الأجسام الموجودة فيه تلك الهيئة أيضاً.

و لا تزال كذلك تنتقل على التدريج من الأكبر إلى الأصغر فالأصغر، حتى تنتهي في الأخير إلى الأبدان النَّمْلِيَّةِ؛ و بعد مفارقتها للأبدان النَّمْلِيَّةِ تنتقل إلى الأبدان التي هي أصغر من النمل الموجودة فيها تلك الهيئة الحرصية؛ فإذا بلغت في النزول إلى التعلق بالحيوان الذي لا أصغر منه، فإن كانت قد زالت تلك الهيئة عن النفس بالكلية فيجب أن تتعلق بعد المفارقة بأول منازل الجنان و مراتبها.

و إن فارقت أصغر الأبدان المتعلقة بذلك الخُلق و لم تظهر النفس من ذلك الخُلق الردي، فيجب أن تتعلق بعد المفارقة بالحيوانات المناسبة لذلك من حيوانات عالم المثال، على الترتيب و التدريج الذي ذكرناه في تعلق النفس بعد المفارقة بالحيوانات التي في عالم الحس إلى أن تزول الهيئة الردية عنها فينقطع حينئذ تعلقها بالصور الظلمانية التي في عالم المثال؛ ثم تتعلق بأوائل مراتب الجنان؛ هذا إذا كان الخُلق الردي المتمكَّن في النفس واحداً.

و أمّا إذا كان أكثر من واحد، فإنَّما أن تكون تلك الهيئات و الأخلاق مختلفة بالشدة و الضعف، أو كلها متساوية متقاربة؛ فإن^٢ كانت متساوية و أمكن وجود حيوان فيه تلك الأخلاق، و جب تعلقه به إلى أن تزول تلك الهيئة إمّا بواحد^٣ أو بأكثر.

و إن لم يمكن وجود حيوان تجتمع فيه تلك الأخلاق، تعلق بواحد واحد من

١. ن: للأبدان. سائر نسخها: عن الأبدان.

٢. ش: بواحدة.

٣. د: و إن.

الحيوانات التي يوجد فيها واحد من تلك الأخلاق إلى أن تزول.
وينبغي أن يكون هذا الذي تعلقت النفس به أولاً، أعظم الحيوانات التي لها
هذه الأخلاق ثم تتعلق بالحيوانات التي يناسبها باقي الأخلاق واحداً بعد واحدٍ
إلى أن يزول جميع الهيئات الردية بالكلية ثم ترقى إلى أول مراتب الجنان.
وإن كان تلك الهيئات والأخلاق الردية متفاوتة بالشدة والضعف، و
بالجملة تختلف الهيئات الردية الحاصلة في النفس بحسب الكم والكيف، فعند
مفارقة النفس الموصوفة بهذه الهيئات الردية للبدن الإنساني تتعلق ببعض
الحيوانات المناسبة لأقوى^١ الهيئات الردية.

فإن زالت بالتعلق بالبدن الواحد، وإلا تعلقت بآخر وهكذا إلى أن تزول
الهيئة وتطهر النفس عنها ثم تعود فتتعلق ببعض الحيوانات الأخرى المناسبة
لأقوى^٢ الهيئات الردية الباقية.

ولا يزال ذلك دأبها إلى أن تزول وتطهر إما بالتعلق بحيوان واحد أو
بأكثر بحسب قوة تلك الهيئة^٣ وضعفها.

فإذا طهرت بالكلية من جميع الهيئات الردية بأنواع التعلقات المختلفة من
الحيوان الأكبر فالأكبر إلى الأصغر فالأصغر^٤ - على القانون الذي ذكرناه^٥ - فإذا
لم يبق فيها شيء من ذلك تعلقت بأوائل مراتب الجنان، وإن بقي فيها شيء بعد
الوصول إلى أصغر الحيوان، ردت إلى الصور الحيوانية الظلمانية التي في عالم
المثل ومرت ذاهبة في تلك الصور متطهرة باستعمالها والتعلق فيها^٦ إلى أن
لا يبقى فيها شيء من ذلك، ثم ترتقي بعد ذلك إلى طبقات الأفلاك ومعاشر
الأملاك^٧.

وفي انتقال النفوس إلى أبدان الحيوانات المختلفة ومقاساتها فيها أنواع
الآلام والأسقام وأصناف العذاب والعقاب^٨، تضعف الهيئات الردية وتقل

١. ن: الأقوى.

٢. د: أو.

٣. د: القانون المذكور.

٤. د: فالأصغر.

٥. د: بها.

٦. د: أنواع العذاب وأصناف العقاب.

٧. د: الأفلاك.

العلاقة البدنية و تنقص العلائق البدنية الشوقية بشدة السكرات و الموت بالأسباب القوية المؤلمة و القتل بأنواع العذاب و آلام^١ الأمراض الشديدة كالغرق و الحرق و القولنج و ذات الجنب و ما أشبهها من أنواع الأمراض و أصنافها.

قال قوم من أهل هذا الشأن: إِنَّ كل نفس عصت البارئ- جل جلاله - و لم تمتثل أوامره و ارتكبت نواهيه في الصورة الألفية ردت إلى هذه الدنيا في صورة باقي الحروف؛ و ابتلاهم بالشدائد تارة و بالراحة أخرى.

و كل^٢ قوم من أرباب الصنائع يلبسون من هذه الصور بحسب ما يليق باستعدادهم، و تكون النفس التي كانت معصيتها أقل صورتها البدنية أجمل معاً إذا كانت معصيتها أكثر. و لكل قوم من أرباب الحِرَف و الصناعات كالملوك و الوزراء و الجند و النجار و البناء^٣ و البقال و القصاب و غيرهم من باقي أرباب الحِرَف أمة من الحيوانات الصامته تليق باستعدادهم و تشبههم خلقاً^٤ و عيشة ينتقلون إليها بعد المفارقة على^٥ الترتيب و التدرج، ينتقل إلى الأكبر أولاً، ثم إلى الأوسط على المراتب الكثيرة، ثم إلى الأصغر، كذلك في أزمنة متطاولة.

فالصور التي تليق بالملوك الجائرة ذوات الهيئات الرديئة كالتكبر و العظمة الخارجة عن الحد هي صور الأسود و السباع، و^٦ الذي يليق بالوزراء ذوي الهيئات الدنية ما يلي هذه الأسود و السباع من الحيوانات اللائقة بأخلاقه و استعداده و محبته لصور هذا العالم و عشقه لها و محبته للقلبة و غير ذلك.

و الذي يليق بقوى شهوتي البطن و الفرج صورة الخنزير. و المحبين للخليل حباً شديداً مع قوة الشهوة إذا لم تكن أخلاق أخرى ردية أقوى من هذه كالبغض و الحقد و الحسد^٧ و غيرهم يعودون بعد المفارقة

١. د: آلام.

٢. ش: جاي عبارت: «و بالراحة أخرى و كل» سفيد است.

٣. د: البناء، ساير نسخه ها: بُنَاة. بُنَاة جمع «باني».

٤. د: خلقة.

٥. ش: إلى.

٧. ن: كما لبعض الجند.

٦. د: و.

إلى صور الخيل؛ ثم يمزون في المراتب في أنواع الحيوانات بحسب ما يليق بالباقي من أخلاقهم وهيئاتهم الردية على التدرج المذكور.

والهيئة المستولية على النفس إذا كانت مكرراً وخديعة وحيلة وما أشبهها فذلك موجب للتعلق بالثعالب وما ناسبها.

والجهل العظيم مع قوة الشهوة وشدة البلادة كما لأكثر الفلاحين يوجب التعلق بالحمير والبقر وما أشبهها.

والملوك الذين هيئاتهم الردية متوسطة أو ضعيفة ينتقلون إلى جوارح الطير على الترتيب والتدرج المذكور.

وأهل صناعة الموسيقى إذا لم تكن الهيئات البدنية قوية جداً ينتقلون إلى أنواع الحيوان والطيور ذوات النفقات المَطْرِبة، وبحسب قوة هيئاتهم وضعفها وما ينضم إلى نفوسهم من الأخلاق الأخرى الحسنة يختلف تعلقهم بتلك الحيوانات بحسن الصورة والنفعة وصغر الجثة وكبرها.

فافهم ذلك كله، فإنه سرٌّ من أسرار القدرة الأزلية لا يقدر على تفصيل ذلك كما ينبغي إلا البارئ - تعالى وتقدس - والعبادى العقلية؛ فإنَّ العاقل الذكي يكفيه أدنى إشارة والرجل البليد لا ينفعه التطويل والتفصيل.

[الهيئات الردية الموجبة للتناسخ والانتقال إلى أبدان الحيوانات]

واعلم أنَّ أجناس الهيئات الردية في الإنسان الموجبة للتناسخ والانتقال إلى أبدان الحيوانات المعذبة ثلاثة: منها شهوانية وغضبية وجاهلات بسيطة و مركبة:

والشهوة، تنقسم إلى ما يتعلق بالمأكل والمشارب المتعلقة بالقوة الذوقية؛ وإلى ما يتعلق بباقي القوى كالروائح الطيبة المتعلقة بالشم^١؛ والمسموعات^٢ المتعلقة بالسمع؛ والألوان المتعلقة بالأبصار؛ والملموسات المتعلقة باللمس كالمناكح والملابس، ومحبة أنواعها وأصنافها. وبحسب

١. - المتعلقة بالقوة الذوقية؛ وإلى ما يتعلق بباقي القوى كالروائح الطيبة المتعلقة بالشم.

٢. - الأصوات.

شدة محبة كل واحدة من هذه المحسوسات المتنوعة الكثيرة يحصل في النفس هيئة انفعالية مناسبة لبعض الحيوانات الصامته، حتى أن محبة الملابس المُلَمَّعة بالأعلام المختلفة و الثياب المخططة بالخطوط المتلوَّنة كالعنابي^١ و السكندراني و غيرهما المناسبة لجلود بعض الحيوانات كالحمار و الخنزير و النمر و الببر^٢ و الطاووس و غيرها من أنواع الحيوانات الملمعة^٣ المخططة، و كذلك الحيوانات البيض أو السود أو الزرق أو غيرها من الألوان مع باقي الهيئات الردية و الجيدة^٤ المناسبة لهذه الحيوانات المذكورة موجبة لسقوطها في تلك الأبدان بحسب غلبة أقوى الأخلاق^٥ و الهيئات على الترتيب و التدرج.

و كذا الكلام في تنوع ما يتعلق بالقوة الغضبية و الجهالات أيضاً. ثم الذي رذيلته من باب الشهوة ينتقل إلى^٦ بدن بهيمة؛ و إن كان من باب الغضب فالى سبع؛ و إن كانت الرذيلة من باب المعاملة و هو قصار تناسخ في بدن السمك؛ و إن كان صياداً تناسخ في بدن النوع الذي يصيده؛ و الهيئات الردية الموجبة للتعلق بالحيوانات الصامته يجب تغييرها و تبدلها.

و لأجل ذلك تتغير الأخلاق و الإدراكات و الأفعال باختلافها و لكن لا بالكلية بل لا بد من مراعاة مناسبة فيها، فإن الحكمة التي لأجلها وجب الانتقال في أنواع أبدان الحيوان إنما هو التطهر عن تلك الهيئات الردية المناقبة^٧ للجواهر المجردة و الاستكمال بالهيئات المناسبة لتلك الجواهر؛ فلو انتقلت النفوس في الأبدان مع بقاء الهيئات الردية التي كانت في البدن الإنساني الأول لزم أن لا يحصل لها التطهر و الاستكمال أصلاً و ذلك ينافي حكمة الانتقال و إيصال كل شيء إلى كماله اللائق به، كما أشرنا إليه فيما سلف.

فالحق أن الهيئات الردية و الأخلاق الذميمة الموجبة للتعلق بأبدان أنواع

١. ن: كالعنابي.

٢. د: الهزير.

٣. د: الملمعة.

٤. د: + و.

٥. ش: جأى عبارت: «غلبة أقوى الأخلاق» سفيد است.

٦. ن: المافية.

٧. د: الشهوة فالى.

الحيوانات المعذبة، تنتقص وتضعف وتتغير على التدريج إلى أن لا يبقى فيها^١ شيء منها، فحينئذ تستعد للترقي إلى عالم الأفلاك.

وجميع الحكماء من^٢ المتقدمين على هذا الرأي، وهو مذهب أفلاطن الإلهي و شيخه الحكيم الفاضل سقراط. فإن أفلاطن نقل عنه في كتاب فاذن هذه الأشياء محكية^٣ عن سقراط الفيلسوف أنه قال: إن النفس إذا فارقت البدن الإنساني و هي ذنسة بأوصافه بخسة بعلايقه غير نقيّة و لا صافية لكثرة صحبتها له و موافقتها له في أنواع اللذات الجسمانية، فصارت شديدة الأنس به و المحبة له، فاكتمست بتلك العلاقة البدنية و المرابطة الجسمية عشقاً للذات الفاسدة و شهواته الكاذبة حتى صارت كالصفات اللازمة و الهيئات الثابتة؛ فتجذبها عند ذلك إلى الملابس بالأجسام الثقيلة المظلمة الخبيثة الدنسة الترابية الميّنة فتبقى لذلك حائرة تحوم^٤ حول القبور و الأهرام إلى أن تتعلق بأحد أشخاص النوع المناسب لها في الأخلاق و الأوصاف التي كانت ألقتها في مرابطة الأجساد.

قال: فالقوم الذين ألفوا الشره و النهم و الانهماك بلذات المطاعم و المشارب يعودون بعد الموت إلى أنواع الخنازير و الحمير و البقرة و ما أشبهها.

و أمّا القوم الذين ألفوا الجور و الظلم و التسلط و التغلب فيعودون بعد الموت إلى التعلق بأنواع السباع و الفهود^٥ و الجوارح و ما أشبهها.

و أمّا القوم الذين ألفوا النكاح و الجمع و الاحتكار فتعود أنفسهم بعد الموت إلى ما كانت تألفه من الصفات الجسمانية و الحيوانية البهيمية على المنوال المذكور.

و قال هرمس الهرامسة - وهو المثلث^٦ بالحكمة - إن الأنفس المفارقة للهيكل الإنسانية إذا كانت دنسة بأوصاف الجسمانيات مشتاقة إليها حريصة

١. د: فيها.

٢. ن: فحكي.

٣. د: الطيور.

٤. د: من.

٥. ب، د: تحول.

٦. د: المثبت.

إلى ملابستها فإنها لا يمكنها الترقى إلى العالم الأعلى النوري بل تدفن في الحمأة والطين. وإذا فارقت الأنفس صافية نقية من دنس^١ الأجسام مشتاقة إلى العالم الروحاني فإنها تخلص من العالم السفلي العنصري والدائرة الهيولانية وترقى إلى الملأ الأعلى النوراني ومساكن^٢ الإلهية^٣.

قال: ولأجل هذا رفض مُحَبِّو الحكمة الأمور الدنيوية وتركوا لذاتها وشهواتها وقنعوا بأقل ما يكفي البدن وتركوا ما عدا ذلك للغافلين المحبين للعالم واشتد عنايتهم في اقتناء الفلسفة والعمل بها، فهؤلاء هم سُكَّان عالم العقل.

وقال سقراط: ليس لأحد من الأنفس أن يصير إلى عالم النور ومعدن السرور إلا مَنْ عرف الحكمة وارتاض بالفلسفة وتهذَّب بالرياضة حتى صار إلى نهاية الصفاء والنقاء والطهارة من أدناس البدن وأوساخ الطبيعة ورموز^٤ جميع الحكماء في قديم الدهر وحديثه مشيرة إلى هذا المعنى.

ثم إنَّ الحكيم سقراط الزاهد رمز^٥ بعد هذا رموزاً^٦ كثيرة وذلك أنَّه لَمَّا جعل لكل نفس من النفوس ملكاً موكلاً بها يقودها^٧ إلى الأمكنة والمقامات الثلاثة بها، قَسَم الأرض إلى أنهار وبطائح وأغوار وهاد وغير ذلك وجعل لكل جُرم وذنوب وخلق وهيئة وصفة من الصفات المكتسبة من البدن مقاماً^٨ من هذه البطائح والأنهار والأغوار، وجعل بعضهم مقيماً دائماً في ذلك المقام الذي^٩ وصل إليه وبعضهم يقيم مدةً إلى أن يتطهر.

وحلَّ هذا الرمز ظاهر بعد وقوفك على ما أسلفناه من الأصول التي كشفناها وأظهرناها خالية عن الرمز.

فإن قلت: قد ذكرت أنَّ النبات لا نفس له ناطقة لتعطيها، إذ الموجب للانتقال إنما هو وجود الهيئات الردية المناسبة لأخلاق^{١٠} تلك الحيوانات المنتقل إليها

١. د: دنس.

٢. ن: مساكن.

٣. ش: - و مساكن الإلهية.

٤. د: زمن.

٥. م، ب، ش، ن: رمز.

٦. د: زمن.

٧. د: مقام.

٨. د: يعودها.

٩. ش: للأخلاق.

١٠. ش: - الذي.

ليكون ذلك سبباً لعقاب تلك الأنفس و عذابها في جهنم الأجسام لتزول^١ تلك الأخلاق السيئة و الهيئات الردية عن الأنفس بالمرور على الحيوانات المختلفة و الحيوانات المتنوعة لتطهر بالكلية؛ فبهذا المرور يزول حينئذ العذاب عنها و ليس هذا المعنى حاصلًا في تعلق النفوس في النبات^٢، وإذا كان كذلك فكيف يكون نمو النبات و تغذيته و توليده من غير أن يكون له نفس؟

قلت: إنَّ ذلك النمو و التغذية و التوليد و توابعها الموجودة في النبات و الحيوان قد عرفت قبل هذا أنَّ جميع ذلك من العقل المفارق الذي هو ربّ النوع، و لا يستبعد حصول هذه الأفعال المذكورة في النبات بلا توسط النفس فإنَّ ذلك بعينه موجود في الحيوان؛ فإنَّه ليس في أيدينا^٣ إلَّا تناول الطعام و مضغه و باقي الأفعال كدفع^٤ الغذاء و جذبه إلى المعدة و إلى سائر الأعضاء و كذلك هضمه و دفعه و جعله بدل ما يتحلل و تغذيته للبدن و توليد المثل منه و غير ذلك من أفعال القوى فإنَّما هو من العقل المفارق بتوسط مثول^٥ في البدن و مظاهر^٦ يسميها الحكماء «قوى» لا غير.

و المدبّر و المؤثّر في جميع الأجسام النباتية و الحيوانية بالآثار المختلفة إنَّما هو أرباب الأنواع و الأصنام؛ و حكم النبات في ذلك كحكم^٧ الحيوان، فإنَّ حصول^٨ عروق الأشجار في باطن و سوق الماء إليه قائم مقام تناول الغذاء و مضغه و دفعه في الحلق، و باقي الأفعال فهو من العقل المفارق، كما كان في الحيوان من غير فرق؛ و كذا حكم سائر الكيفيات الأولى الأربع و أخواتها التي ينسبها^٩ المشاؤون إلى الصور الطبيعية النوعية، فإنَّها كلها منسوبة إلى أرباب الأنواع و الأصنام، فإنَّها في الحقيقة هي المحركة و المُسخَّنة و المُبرِّدة و المُرطِّبة و المُيسِّسة، فهي من آثارها و إن كان القابل له مدخل في ذلك.

٢. د: النفوس بالنبات.

٤. ن: لدفع.

٦. ش: مظاهره.

٨. ب: حصل.

١. ن: لتزول.

٣. ب: أيديها.

٥. ب: ميول.

٧. د: حكم.

٩. ش: ب: نسبها.

و اعلم أنَّ^١ هذه الحجج المذكورة على صحة التناسخ والنقل وإن كانت غير برهانية^٢ بل إقناعية فإبطال التناسخ أيضاً ليس ببرهاني. فالحاصل أنَّ الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة، إلَّا أنَّ صحَّته تفتقر إلى أمر آخر من حدس أو إلهام أو رياضة أو أمر آخر؛ فبانضمام هذه الأشياء تصير الحجة برهانية.

[التناسخ في الكتب الإلهية و كلام الأنبياء]

و يجب أن تعلم أنَّ ما من أمة من الأمم و لا ملة من الملل إلَّا و للتناسخ فيها قدم راسخ و إنما تختلف طرقهم في أحوال و تفاصيله و جهاته دون إثباته. و في الكتب الإلهية و كلام الأنبياء و الحكماء إشارات كثيرة إلى هذا المعنى^٣ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحْ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يُلَاحَظَ أَجْرُ الْيَوْمِ لِمَنْ كَذَبُوا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ لَهُمْ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^٤ و قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضْجَتْ جُلُودُهُمْ بِذُنُوبِهِمْ يُحْذَرُونَ لَهَا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾^٥.

و قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَ قِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾^٦ و قوله تعالى: ﴿وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمِّمَ أَمْثَالُكُمْ﴾^٧ و قوله تعالى: ﴿وَ جَعَلْ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عِبَادَ الطَّاغُوتِ﴾^٨ أي عبيد الدنيا كالخيل و الإبل و البغال و الحمير و البقر و الغنم و غير ذلك من الحيوانات المستعبدة لأهل الدنيا؛ و قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^٩ و آيات المسخ كلها صريحة في صحة التناسخ و قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ يَوْمَئِذٍ يُوَفِّقُ اللَّهُ دِينَهُمْ

١. -: ١. ٢. -: ٢.

٣. سهروردي نیز در حکمة الإشراق، ص ٢٢١ به این قبیل آیات استشهاد کرده است.

٤. سورة أعراف، آیه ٤٠-٤١.

٥. سورة نساء، آیه ٥٦.

٦. سورة فصلت، آیه ٢٠.

٧. سورة أنعام، آیه ٣٨.

٨. سورة بقره، آیه ٥٦.

٩. سورة مائدة، آیه ٦٠.

الحق ويعلمون أنَّ الله هو الحق المبين»^١ و قوله تعالى: «قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا»^٢ و قوله تعالى: «و نحشرهم يوم القيمة على وجوههم عمياً و بكماً و صماً مأواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيراً»^٣ و قوله تعالى: «إنَّها عليهم مؤصدة في عمد ممددة»^٤ و قوله تعالى: «في اي صورة ما شاء ركبك»^٥ و قوله تعالى: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين»^٦ و قوله تعالى: «قالوا ربنا امتنا اثنتين و احيينا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل»^٧ و قال تعالى في حق السعداء: «لا يذوقون فيها الموت إلا لموتة الأولى و وفيهم عذاب الجحيم»^٨ و غير ذلك من الآيات الدالة على صحة التناسخ و وجوب وقوعه كثيرة^٩ في القرآن و الأحاديث النبوية، كقوله صلى الله عليه و سلم: «يحشر الناس يوم القيمة على صور مختلفة بحسب اختلاف اخلاقهم» و قوله: «كما تعيشون تموتون و كما تموتون تبعثون» و روى على بن أبي طالب^{١٠} - رضي الله عنه - أنَّ النبي - صلى الله عليه و سلم - سُئل عن المسوخ^{١١} فقال: «ثلاثة عشر الفيل و الدب و الخنزير و القرد و الجريث و الضب و الخفاش و العقرب و الدعوص - أي رأس البغل - و العنكبوت و الإرنب و سهيل و الزهرة». فلما سُئل عن سبب مسحهم فقال: «أما الفيل فكان رجلاً جباراً لوطياً لا يدع رطباً و لا يابساً؛ و الدب كان رجلاً مختئاً^{١٢} يدنوا الرجال إليه؛ و كان الخنزير^{١٣} رجلاً نصرانياً؛ و القرد من الذين اعتدوا في السبت؛ و الجريث فكان رجلاً ديوثاً؛ و الضب فكان سراقاً^{١٤}؛ و الخفاش كان يسرق الثمار؛ و العقرب كان رجلاً لذاعاً لا يسلم من لسانه أحد؛ و الدعوص

-
- | | |
|---|---------------------------|
| ١. سورة نور، آية ٢٤-٢٥. | ٢. سورة فصلت، آية ٢١. |
| ٣. سورة اسراء، آية ٩٧. | ٤. سورة قُمَزَة، آية ٨-٩. |
| ٥. سورة انفطار، آية ٨. | ٦. سورة تين، آية ٥-٤. |
| ٧. سورة غافر، آية ١١. | ٨. سورة دخان، آية ٥٦. |
| ٩. ن: الكثيرة. | |
| ١٠. + ذلك الكاشف الولي الكامل المكمل عليه السلام. | |
| ١١. ن: الممسوخ. | ١٢. ن: مؤنثاً. |
| ١٣. د: و أما الخنزير فكان. | ١٤. ن: سراق. |

فكان نتماً يفرّق بين الأجيّة؛ والإرنب فكانت^١ امرأة لا تظهر من حيض ولا من غيره؛ وسهيل كان عشّاراً^٢؛ والزهرة كانت^٣ نصرانية».

وهذه و أمثالها كلّها رموز وإشارات دالّة على صحة ما ذكرناه من النقل وإن كان ذلك التعيين^٤ فيه نظر.

وفي كلام أنبياء بني إسرائيل كثير:

منها، كقول دانيال النبي عليه السلام: إنّ البُخْت نصر مسخ في سبع صور من السباع.

وفي كلام داود وسليمان وغيرهما من أنبياء بني إسرائيل^٥ من هذا شيء كثير.

وهذا كان^٦ شريعة قدماء الأنبياء والحكماء يظهره بعضهم ويرمز عليه بعض آخر.

فهذا هو حال النفوس الناقصة الشقية التي فاتّها الكمال العقلي العلمي والعملي.

وإن وفق الله تعالى علينا تفصيلاً آخر أو جدولاً^٧ نذكر فيه أحوال كل مرتبة من مراتب هذه النفوس الشقية الناقصة والسعيدة الكاملة إن شاء الله تعالى.

وأما إذا لم تتمكّن الهيئات الرديّة والأخلاق الدنيّة في النفس عند الملابس والمباشرة إمّا بسبب كثرة اطلاع النفس على الأمور العالية الشريفة وعرفتها بها وشدة الشوق والعشق إلى ما هناك، أو لقوة للنفس^٨ في فطرتها بسبب من الأسباب الاتصالية، أو بسبب ضعف القوى البدنية، فإنّ أمثال هذه الأمور^٩ لا تقتضي أن تكون تلك الهيئات الرديّة والأخلاق الدنيّة التي لا يستها

١. د: كان. ٢. ش: - عشّاراً.

٣. ن: - كانت. ٤. د، ش: التّعين.

٥. د: + على نبينا وعليه السلام. ٦. ش: - كان.

٧. د: - علينا تفصيلاً آخر أو جدولاً. ٨. د، ش: النفس.

٩. د: - الأمور.

النفْسُ متمكّنةٌ فيها ثابتةٌ بل هي أمور عارضةٌ وأحوال لاحقة فتزول بسرعة. ومثال ذلك عندنا هاهنا تلذُّذُ نفس العاشق أحياناً بغير المعشوق، وتلذُّذُ^١ ضعيف القوى ببعض المشتبهات؛ فإنَّ بعد الترك لها لا يجد الإنسان أشرأ موجوداً في نفسه؛ فأمثال^٢ هؤلاء لا يجوز أن تنتقل نفوسهم إلى أبدان شيء من الحيوانات بل يرتقون إلى سعادة تليق بهم.

[الأنفس الطاهرة تتخلَّص إلى عالم النور المحض دون النقل]

و جميع الحكماء المتألَّهين متفقون على أنَّ الأنفس الطاهرة^٣ تتخلص^٤ إلى عالم النور المحض دون النقل؛ فإنَّ النور النفسي إذا قهر القوى الظلمانية البدنية واستولى عليها وكان شوقه إلى العالم النوري العقلي أكثر منه إلى الأجسام المظلمة وقواها، فكما ازداد كمالاً ازداد نوراً وعشقاً إلى الأنوار المجردة العقلية ونور الأنوار، فازداد غنى وقرباً من النور الأول.

فإذا اشتدَّ شوقه وعشقه إلى العالم العقلي والنور الإلهي واستضاء^٥ بها وحصل لها ملكة الاتصال بتلك الجواهر العقلية فعند فساد البدن الإنساني لا تنجذب إلى أبدان شيء من الحيوانات المتنكسة^٦؛ لكمال^٧ قوتها العقلية وشدة انجذابه إلى العوالم النورية الصرفة المنقوي بالشوارق العظيمة، فلا محالة تنجذب إلى معدن الحياة المحضة وينبوع الأنوار الصرفة وتتخلص بعد الموت إليها وتنخرط في سلكها وتصبح عقلاً من العقول المجردة مستغرقاً أزلاً وأبداً في النور الأزلي والسرور السرمد.

ولما لم يتصور^٨ القرب من العلة الأولى والمبادئ العقلية بالكمال^٩ بل بالصفات العقلية الروحانية، كان أكثر الناس مجرداً عن العلائق البدنية الظلمانية أقربَ منها. والعشق العقلي والشوق الروحاني هو حامل الذوات

١. ن: يتلذذ.

٢. ن: ش: - تتخلص؛ د: تصل.

٣. ن: المتنكسة.

٤. ن: لمن يتصور.

٥. ن: الظاهرة.

٦. ن: استضاءت.

٧. د: بالمكان.

٨. د: بالمكان.

الدَّرَاكَة إلى نور الأنوار و المبادئ العقلية؛ فالأتم شوقاً و عشقاً أتم انجذاباً إلى النور الأول.

[في اللذة و الألم]

و لما كانت «اللذة» هي وصول ملائم الشيء و إدراكه لذلك الوصول، و «الألم» إدراك حصول ما هو غير ملائم و إدراكه لذلك الوصول، و احترزنا بقولنا: «و إدراكه لذلك الوصول»^١ عن حصول الملائم الغير المِلْدَّ لحصول مانع عن الالتذاز، كالخوف الشديد و مرارة الفم المانعين^٢ عن الالتذاز فلا حاجة إلى أن نقيد: «و لا شاغل و لا مضاد»، فإنَّ مع وجود الشاغل و المضاد لا إدراك. على أنَّ اللذة و الألم من الأمور البديهية الوجدانية التي لا تحتاج إلى تعريف و إن افتقرت إلى تنبيه؛ لأنَّ من الأمور البديهية ما يفتقر إلى تنبيه و إخطار بالبال.

و لما كانت الإدراكات كلها حاصلة من النور المجرد^٣ فلا يمكن^٤ أن يكون شيء أدرك منه لذاته و لغيره؛ فلا يتصور أن يكون شيء أعظم و ألذَّ من كماله و ملائماته^٥ حتى أنَّ اللذات^٦ الجسمانية رشح من اللذات العقلية و ظلَّ منها. و إذا كان كمال النفوس أن تفارق و هي عارفة بأعيان الموجودات و تكون صافية نقيَّة عن ملابسة الجسمانيات، فإنَّ الغير الملائم لها إنما هي الهيئات المظلمة البدنية الحاصلة لها من صحبة البدن و شوقها إليه.

فإذا لم يكن معها شيء من هذه الهيئات الردية بعد المفارقة حصل لها اللذة الكبرى و الراحة العظمى بإدراك كمالاتها و ملائمتها. و إنما لم تلتذ النفوس الكاملة و^٧ تتألم الناقصة في حال التعلق البدني تلتذُّها و تألمها^٨ بعد المفارقة لكثرة الشواغل البدنية و العلائق الجسمانية المانعة لها عن إدراك

١. ش: - و احترزنا بقولنا: «و إدراكه لذلك الوصول».

٢. ش: د: المانعان. ٣. د: - المجرد.

٤. ن: و لا يمكن.

٥. د: ملائماً به.

٦. ن: اللذات.

٧. د: + هم.

٨. د: تأملها.

كمالاتها وملائماتها، كشدید^١ السكر الذي وصل إليه ما يلائمه أو ينافره؛ فإنه لعدم إدراكه لا يلتذ بالملائم ولا يتألم بالمنافي^٢.

وكذا عليل المعدة أو ممثلتها لا يلتذ بما يحضره من الأطعمة الطيبة، وكذا ساقط القوى عند الموت، وغير ذلك من الأسباب المانعة عن الالتذاز؛ ومن أنكر اللذة العقلية النورية^٣ والبهجة الروحانية فهو كالعنين الذي ينكر لذة الجماع.

ولما كان لكل من القوى الحسية لذة^٤ وألم كالقوة الباصرة التي لذتها بالألوان الحسنة^٥ المشرقة وألمها بالألوان القبيحة المكروهة، ولذة السمع بالنغمات المتناسبة وألمها بالمتنافرة، ولذة الذوق^٥ بالطعوم الطيبة وألمها بالطعوم المكروهة وكذا باقي القوى، فكذا النفس الناطقة لها لذة وألم فلذتها بإدراك الكمال العقلي ومحبتها وعشقها لعالم النور وقهرها للقوى البدنية.

وإنما يحصل لها الشوق والعشق إلى غير^٦ ذلك العالم الروحاني والمقام النوراني إذا عرف نفسه وعرف العالم الروحاني وترتيب الوجود وعرف المبدأ والمعاد وسائر الموجودات كما ينبغي بحسب الطاقة والإمكان.

ولما كانت العناية بالبدن وتدبيره واجباً لتوقف الكمال عليه، فأجود التدبير والأخلاق الاعتدال في الأمور الشهوانية والغضبية؛ ولا خلاص عن هذا العالم إلا إذا ترجح الشوق إلى ذلك العالم على الشوق^٧ إلى هذا العالم.

فإذا اطلعت النفس على الحقائق الإلهية وعشقت الأنوار الروحانية واشتد شوقها إلى النور الأعلى الربوبي وتطهرت من محبة^٨ القوى البدنية، فإذا فارتقت البدن شاهدت في الحال عالم النور ومعدن السرور وانجذبت إليه وجذبتها إلى عالمها فتخلص إليه بالكلية وانعكست عليها الإشراقات الغير المتناهية من النور الأول من غير واسطة وبالواسطة؛ ومن كل واحد من

١. ن: بالمنافر.

١. كشديدة.

٤. الحسية.

٣. - النورية.

٦. ن: - غير.

٥. الذوق.

٨. د: محبة.

٧. - على الشوق.

الأنوار المجردة بغير واسطة وبواسطة^١؛ ومن كل واحد من النفوس المفارقة الغير المتناهية مراراً غير متناهية؛ فحينئذ يحصل لها لذات غير متناهية و ابتهاجات مستمرة غير منصرمة. وكل نفس لاحقة تلتذ بالنفوس السابقة وهي أيضاً تلتذ باللاحق من النفوس المفارقة فتلتذ لذّة غير متناهية.

و هذه الإشراقات العقلية النورية يزيد^٢ في حسننها و جمالها إشراق نور الأنوار و مشاهدته.

[إشارة إلى الفرق بين الإدراكات العقلية و الحسية و لذاتهما]

و اللذة العقلية لا يمكن أن يحاط^٣ بها في هذا العالم فإنّه لا نسبة للإدراكات العقلية و مدركها و مدركها إلى الإدراكات الحسية و مدركها و مدركها، فإنّها أرفع و أعلى و أتم و أكمل. فإنّ القوى الحسية لاتصل إلى كنه الشيء المحسوس كالبصر الذي لا يدرك إلّا السطوح، و^٤ الباقي من القوى يدرك كل واحد عرضاً من أعراض الشيء^٥ المحسوس؛ و أمّا الإدراكات العقلية فتصل إلى الكنه؛ و الإدراكات الحسية مشوبة^٦ لا تدرك إلّا مع زوائد لاتدخل في حقيقة المدرك. فإذا أردنا إدراك لون فلا يمكننا إدراكه إلّا مع طول و عرض و قرب و بُعد و غير ذلك من الأعراض الغريبة الخارجة عن حقيقة اللون و كذلك باقي الإدراكات الحسية^٧؛ و العقل يدرك الأشياء مجردة عن ما عداها من الأمور الغريبة.

و أيضاً مدركات العقل غير متناهية و الإدراكات الحسية متناهية محصورة في عدد قليل؛ و لأنّ مدركات العقل إنّما هو الحق^٨ الأول مع الجواهر العقلية و النفوس السماوية و البشرية المجردة عن المواد؛ و القوى الحسية لا تدرك ذلك و إنّما تدرك السطوح و الأعراض فحسب؛ و أيضاً العقل من حيث هو لا يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يمكن أن يغلط أو يكذب أصلاً؛ و أمّا

١. ش: بواسطة.

٢. د: يزيد.

٣. د: أن يحاط.

٤. د: و مدركها.

٥. د: كذا.

٦. د: الشيء.

٧. ن: ش: فشقوب؛ ب: + منها.

٨. د: الحسية.

٩. د: العقل.

الاعتقادات الفاسدة والآراء الباطلة الراسخة في بعض عقول العامة، إنما حصلت من جهة الأوهام و المتخيلات^١ البدنية المُسلَّطَيْن على العقل في حال التعلق البدني؛ وأما القوى الحسية فكثيرة الكذب و المحال فإنَّه يرى الكبير صغيراً و^٢ بالعكس، و الساكن متحرِّكاً و بالعكس، و المستقيم مُعوجاً و بالعكس، و غير ذلك من الغلط^٣.

و العقل هو الحاكم على المحسوسات و غيرها و هو المميِّز^٤ لصادقها من كاذبها؛ فهو الحاكم المطلق الذي لا يغلط من جهة ذاته بل من جهة غيره كما ذكرنا. فالإدراكات العقلية و لذاتها هي الإدراكات و اللذات الحقيقية^٥ و ما عداها من اللذات الحسية فشوبٌ منها و رشحٌ عنها؛ لأنَّ العقل المفارق يفيضها عند ملاقات الأجسام المخصوصة على وجه مخصوص.

[إكلام في كيفية الاتحاد بين العقول و النفوس]

و «الاتحاد» الذي بين الأنوار المجردة من العقول و النفوس إنما هو الاتحاد العقلي دون الجرمي؛ و كما أنَّ النفس في حال التعلق بالبدن يتوهم أنَّها هي البدن أو أنَّها فيه و إنَّ لم تكن هي هو و لا فيه، فكذلك النفس الكاملة إذا فارقت البدن من شدة قوتها و نوريتها و علاقتها العشقية مع نور الأنوار و الأنوار العقلية يتوهم أنَّها هي؛ فتصير الأنوار العقلية مظاهر للنفوس المفارقة، كما كانت الأبدان مظاهر أيضاً؛ فهذا هو معنى «الاتحاد»، لا بمعنى صيرورة الشيتين شيئاً واحداً؛ فقد عرفت بطلان ذلك.

و إذا كانت النفوس المفارقة مجردة عن المواد بالكلية و هي باقية فكل واحد منها يمتاز عن باقي النفوس بالملكات الفاضلة و الهيئات الشريفة المكتسبة من الأبدان، مع شعور كل نفس بذاتها و بغيرها و بالإشراقات الفاضلة عليها.

١. د: التخيلات. ٢. صغير أو.

٣. د: و المستقيم معوجاً و بالعكس و غير ذلك من الغلط..

٤. د: المخبر. ٥. ن: الحقيقة.

٦. د: و أنَّها و إن.

و إذا صارت الأنوار التامة العقلية مظاهر للنفوس المفارقة و استولى عليها قهرها و سلطانها و دامت عليها إشرافاتها العقلية و قعت^١ في لذة و ذوق و عشق و بهجة ليس له نسبة إلى لذاتنا في هذا العالم.

و قهر الأنوار المجردة بعضها لبعض غير مُفسدٍ لشيء منها، لانتفاء الطبيعة القابلة للعدم و عدم الأضداد هناك بالكلية بل تكمل الذات و البهجات بذلك؛ فهذا هو حال الكاملين المستعدين للتجرد بعد المفارقة.

[حال السعداء من المتوسطين و الزهاد من المتنزهين بعد المفارقة]

و أما حال السعداء من المتوسطين و الزهاد من المتنزهين، فإن نفوسهم بعد المفارقة البدنية يرتقون إلى عالم المثل المتعلقة^٢ التي تكون مظاهرها بعض^٣ الأجسام السماوية؛ فكما كانت النفس^٤ أشرف كان مظهرها فلکاً^٥ أعلى، و إن كانت أخس فادنى.

ثم لاتزال النفوس المتعلقة بالفلك الأدنى ترتقي منه إلى ما هو أعلى من ذلك و هكذا ترتقي من فلك أدنى إلى أعلى بعد الإقامة في كل فلك زماناً طويلاً أو قصيراً لا يمكننا^٦ ضبطه، إلى أن ترتقي إلى الفلك الأعلى.

فإن استعد بعض النفوس الشريفة و هي التي انقطع شوقها عن الجسمانيات بالكلية و حصل لها شوق إلى الروحانيات^٧ و شعور و تفتن للمجردات بالكلية، فإنها تتخلص عند وصولها إلى أعلى الأفلاك بالتدريج المذكور، إلى عالم العقل المحض و النور المجرد الصرف و يحصل لها الكمال التام و الخير العام.

و إن لم يحصل لها هذا المعنى و لم تتصور العالم العقلي كما ينبغي، فإنه يدوم مكثها في بعض الأفلاك اللائقة بأخلاقها و أعمالها و ملكاتها، و يخلدون

٢. ب: المتعلقة.

١. د: وقف.

٤. د: النفس.

٣. د: بعد.

٦. د: لا يمكن لنا.

٥. ن، ش، ب: فلك.

٧. د: روحانيات.

في تلك الأفلاك لبقاء علاقتهم مع الأجرام و عدم فساد تلك الأجرام الفلكية.
 وهذه النفوس المتعلقة بالأفلاك لها القدرة والقوة على إيجاد المثل^١ و استعمالها و التذذ^٢ بها؛ فتستحضر من الأطعمة الشهية و المشارب الهنيئة و الصور البهية و الملابس الفاخرة و النعمات المتناسبة و غير ذلك من أنواع المشتبهات و أصناف الملذات ما أرادت و اشتتهت و تتلذذ بها لذة أتم و أكمل من اللذات الحسية و المشتبهات الجسمية؛ لأنّ مظاهر الصور المتألية إنّما^٣ هي الأجرام العلوية الثابتة؛ و مظاهر الصور الحسية و حواملها هي الأجرام السفلية الفاسدة.

[مراتب النفوس المفارقة للأبدان الإنسانية]

و بالجملة، للنفوس المفارقة للأبدان الإنسانية أربع مراتب:
 المرتبة الأولى: السابقون و هم الكاملون بالعلم^٤ و العمل المتخلصون إلى عالم العقل المحض^٥.

المرتبة الثانية: السعداء و هم المحصلون للعلم، المقصرون في العمل، فيقيمون في كل فلك زماناً يؤول حالهم في الأخير إلى التجرد المحض و الخلاص من أعلى الأفلاك إلى العالم العقلي.

و المرتبة الثالثة: و هم الكاملون في العمل^٦ المقصرون في العلم، فهؤلاء هم المقيمون في الأفلاك و^٧ المخلدون فيها، كل في فلك^٨ إما أعلى أو أدنى بحسب مرتبته؛ و أصحاب هاتين المرتبتين هم «أصحاب اليمين».

و المرتبة الرابعة: هم الأشقياء على مراتبهم الكثيرة، و هم الذين لم يتخلصوا عن عالم الكون و الفساد و قد ذكرنا تفاصيل أحوالهم فيما تقدّم، و هؤلاء هم «أصحاب الشمال»؛ إذا تخلصوا من الأبدان الإنسانية - على تقدير أن

٢. ش: التذذ.

١. د: المثل.

٤. د: - بالعلم.

٣. ن: الآن.

٦. د: + و.

٥. د: + و النور البعث.

٨. المخلدون في كل فيها.

٧. د: - و.

يكون النقل باطلاً، أو من غيرها من الأبدان الحيوانية على تقدير صحته - يكون لها ظلال من الصور المثالية المعلقة على حسب أخلاقها وملكانها تتنعم بها أو تتألم.

و يبقى هاهنا مرتبة خامسة وهي مرتبة البله والأطفال، وبالجمله، كل من غلب عليه سلامة الصدر والسذاجة^١ مع خلّوهم عن الهيئات الرديّة، فيجب على حكم القواعد السالفة أن يتعلّقوا ببعض الأجرام السماوية من الحسية والمثالية ويخلّدون فيها متنعمين بجميع اللذات والمشتبهات - كما ورد ذلك مفصلاً في الشرائع الإلهية - بتنعم أهل الجنان بالحدور والقصور والولدان والأطعمة والأشربة وغير ذلك. وتلك اللذات كما مرّ أقوى وأتم ممّا عندنا.

و إذا كانت النفوس باقية كلّها بطل قول الإسكندر إن نفوس الأطفال تنفي. وتحصل من نفوس المتوسطين المتخلّصين إلى عالم المثل المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الأجرام العلوية طبقات من الملائكة غير متناهية على حسب طبقات تلك الأجرام مرتبة مرتبة^٢.

وأما مرتبة الكاملين بالعلم الظاهرين^٣ بالعمل المتجرّدين بالكلية بعد المفارقة، فهؤلاء مرتقامهم أعلى من مرتقى الملائكة المذكورين ومرتبتهم أشرف من مراتبهم.

فإن قلت: إنك قد ذكرت أن لذات المجرّدين أعظم من لذات أهل الجنة المتنعمين بالصور المثالية التي مظاهرها الأفلاك، ولذات هؤلاء أيضاً أتم من اللذات الحسية وجمهور الخلق لايسلمون ذلك بل يقولون: إن اللذات الحقيقية إنّما هي الحسية، وأما اللذات العقلية والمثالية فتارة يزعمون أنّها موجودة ضعيفة الوجود حقيرة بالقياس إلى اللذات الحسية، وتارة أخرى يزعمون أنّها خيالات لا حقيقة لها أصلاً وينكرون وجودها بالكلية؛ وعلى هذا فكيف يمكنهم أن يحكموا عليها بالشرف والفضيلة؟

١. ن: الصدور الساذجة و در این صورت «الساذجة» درست است.

٢. د: مرتبة مرتبة.

٣. ن: الظاهرين.

٤. د: كيف.

قلت: إنَّ الحكماء - رضي الله عنهم - أجابوا عن هذا الكلام العامي بأنَّ يَتَنَوَّأُونَ^١ أنَّ اللذات الباطنة الحيوانية أقوى من اللذات الظاهرة الحسية لوجوه:
الأول: إنَّ لذة الغلبة لذة وهمية باطنة قد يختارها أكثر الخلق على لذات المطاعم الطيِّبة و المشارب المُلَذَّة و الصور الحسنة و غير ذلك من اللذات الحسية^٢؛ حتى أنَّ توهم الغلبة في أمر حقير كالنرد و الشطرنج و غيرها من الملاعب^٣ قد يُؤثِّر على سائر اللذات الحسية الظاهرة مع شدة احتياجه إلى بعضها.

الوجه^٤ الثاني: إنَّ لذة الجشمة و الاحترام و الجاه و التسلَّط على الخلق و أمثال ذلك يُختار على كثير من اللذات الحسية المذكورة؛ مع أنَّ ذلك من اللذات الوهمية الباطنة.

الوجه^٥ الثالث: إنَّ المُرَضِّعة من الحيوانات العُجم قد تُؤثِّر ولدها على نفسها في جميع اللذات الحسية كالمطعم و المشرب و غيرهما، و تختار سلامته على سلامتها، فتقاتل عنه و تقتل نفسها دونه، و لاتبالي بالإقدام على المهلك لأجله، و كلاب الصيد تُمسك ما أمسكتُه^٦ لصاحبها و قد تحمله إليه و لا تأكله مع شدة جوعها و احتياجها إلى أكله، رجاء أن يحترمها صاحبها و يحبها؛ و ذلك يدل على استعلاء اللذات الباطنة على الظاهرة^٧ الحسية.

الوجه الرابع: إنَّ كل عاقل يجزم بأنَّ لذات الملائكة - صلوات الله عليهم^٨ - بشهود جلال نور الأنوار و مشاهدة بعضها بعضا و قبولها لفيض^٩ ذلك النور الأزلي أشرف و أفضل و أتم من لذات البهائم و السباع المشاركة لنا في المطاعم^{١٠} و المناكح و غير ذلك؛ بل الأمر أعظم من أن يكون للذات الحسية نسبة إلى اللذات العقلية الروحانية.

١. د: - وهمية باطنة قد يختارها أكثر الخلق ... و الصور الحسنة و غير ذلك من اللذات الحسية.

٢. د: للملاعب. ٣. ن، ش، ب: - الوجه.

٤. ن: أمسكت؛ ش: أمسكه. ٥. ن: أمسكت؛ ش: أمسكه.

٦. ب: الظاهر. ٧. د: - صلوات الله عليهم.

٨. ن: الفيض. ٩. د: + و المشارب.

و إذا كانت اللذات الباطنة أفضل من الظاهرة الحسية، فما قولك في اللذات العقلية الروحانية التي هي أفضل بكثير من اللذات الباطنة بل لا نسبة لها إليها أيضاً؟

فظهر أن اللذات العقلية و المثالية الحاصلة لأرباب السعادات الأخروية أفضل من اللذات الحسية العامة التي يذكرها الجمهور.

و يجب أن تعلم أن أشد ملذذ و مبتهج بذاته هو الواجب الوجود لذاته، فإنه أشد الأشياء إدراكاً و أعظم مدرك لأجل مدرك؛ فإن اللذة لما كانت إدراك ما وصل من كمال المدرك و خيره^١ إلى المدرك، و كان الواجب لذاته هو الكمال الحقيقي و الخير المطلق و الوجود البحت و هو الذي يتشوقه كل أحد - فإن الخير الذي هو الوجود أو كمال الوجود^٢ هو الذي يتشوقه الكل - فلا جرم كان الحق الأول الذي هو الوجود المحض و الخير المطلق و الكمال الحقيقي مدركاً لذاته بذاته التي هي أتم الأشياء تعقلاً و أشدها إدراكاً؛ فيجب أن يحصل في ذاته المقدسة لأجل ذلك التعقل الدائم من المسرات الروحانية و الابتهاجات النورانية و اللذات العقلية بكمال ذاته و جمال صفاته، ما لا يدخل^٣ تحت حد و لا يحيط به وصف و لا يمكن أن يُعبر عن كنهه^٤ لساناً و لا أن يتصوره خيالاً؛ لأنه تعالى و تقدس يدرك ذاته على ما هي عليه من الكمال و الجمال و البهاء و الضياء و أنها منبع للوجود و لسان كماله فيكون لا محالة إدراكه أشد الإدراكات و أفضلها؛ و المدرك الذي هو نفس ذاته أكمل الأشياء ذاتاً و أتمها ماهية و أجلها حقيقة؛ و المدرك و هو نفس ذاته^٥ أيضاً كذلك؛ فالمدرك و المدرك و الإدراك في حق الواجب لذاته و المجردات العقلية شيء واحد؛ فصح أن الواجب الحق أشد الأشياء إدراكاً و أعظم مدرك لأجل مدرك^٦؛ له الكمال الأتم و الخير الأعم فهو

١. د: - و إذا كانت اللذات الباطنة أفضل ... فما قولك في اللذات العقلية الروحانية.

٢. ن: و حده. د: - أو كمال الوجود.

٣. د: ما يدخل. ن: يعبر عنه كنهه؛ د: يعبر عنه.

٤. ه: - أكمل الأشياء ذاتاً و أتمها ماهية و أجلها حقيقة و المدرك و هو نفس ذاته.

٥. د: - لأجل مدرك.

عاشقٌ لذاته فحسب، معشوقٌ لذاته ولغيره.

وهو منزّه عن الشوق دون غيره من الموجودات؛ فإنّ العشق عند الحكماء هو الابتهاج بتصور حضور ذاتٍ ما فيشترط فيه^١ حضور المعشوق للعاشق؛ والواجب لذاته لما كانت ذاته حاضرة لذاته دائماً غير غائبة عنها، صحّ إطلاق لفظة «العشق» عليه.

وأما «الشوق» عندهم فهو الحركة إلى تميم كمالٍ ما عقلي أو ظني أو غيرهما؛ فكل^٢ مشتاق لا يدّ وأن يكون المشتاق إليه حاضراً من وجه^٣ غائباً من وجه آخر، ويكون المشتاق قد نال شيئاً من جهة حضوره وفاته شيء^٤ من جهة غيبته؛ ولما كان الواجب لذاته لا يغيب عنه^٥ شيء أصلاً، كان الشوق ممتنعاً عليه تعالى.

ويلى ابتهاج الواجب لذاته بإدراك ذاته ابتهاجاً الجوهر العقلية بإدراك الأول، فإنّها أضعف من ابتهاجات الأول^٦ بإدراك ذاته؛ فإنّ اللذة تقع على ما يطلق عليه بالتشكيك، لأنّها مع^٧ الإدراك المختلف بالشدة والضعف؛ فكما أنّ إدراك الأول لذاته أشدّ من إدراك الغير له، كانت لذته بإدراكه لذاته أشدّ من لذة غيره بإدراكه له.

ولما كانت الجواهر العقلية كلّها مدركة له تعالى وكانت أيضاً متفاوتة في قوة إدراكه بحسب مراتبها في القرب منه والبعد عنه، كان ما هو أقرب منه أشدّ ابتهاجاً وأقوى لذّة، لأنّ إدراكه له أشدّ وأقوى من إدراك ما بعد عنه من العقول.

و ابتهاجات الجواهر العقلية بإدراك الأول تعالى أشدّ من^٨

١. ب: فيه. ٢. د: وكل.

٣. ن: حاضر من أوجه. ٤. ب، ش: شيئاً.

٥. د: عن.

٦. ش: - ابتهاجات الجواهر العقلية بإدراك الأول فإنّها أضعف من ابتهاجات الأول.

٧. ن، ش: تبع.

٨. د: - و ابتهاجات الجواهر العقلية بإدراك الأول تعالى أشد من.

ابتهاجات النفوس الفلكية والكواكبية للعلّة المذكورة؛ مع تفاوت ابتهاجات النفوس بحسب تفاوت شدة الإدراك المتفاوت بحسب تفاوت شدة الإدراك المتفاوت بحسب تفاوت عظم أجرامها و علوّها و عظمة الكواكب و شدة نوريتها و أمثال ذلك.

و جميع الجواهر العقلية و النفوس عاشقة لذات الواجب الحق مبتهجة بإدراكه، على المراتب المذكورة في الشدة و الضعف؛ و هي مع ذلك مدرّكة لذواتها و ملتذّة^٢ بذلك و عاشقة لذواتها و لبعضها بعضاً^٣ مع تفاوت الإدراك^٤ و اللذة بحسب تفاوت مراتبها بالقرب منه تعالى و البعد عنه؛ إلّا أنّ الجواهر العقلية لكونها بالفعل من جميع الوجوه لا ينسب إليها شوق^٥ لبراءتها عن القوة. و أمّا النفوس الفلكية فينسب إليها العشق و هو ظاهر، و الشوق لأنّ فيها شيئاً^٦ بالقوة على ما عرفته؛ و لولا الشوق الذي لها لما كانت محرّكة لأجرامها الشريفة شوقاً و عشقاً إلى إفاضات الجواهر العقلية للإشراقات النورية.

و تلي النفوس الفلكية ابتهاجات النفوس البشرية الكاملة بالعلم و العمل بإدراك الجواهر العقلية و ذواتها على مراتبها في القوة و حصول الكمال الإنساني.

و تلي هذه المرتبة ابتهاج السعداء من أصحاب اليمين، على ما مرّ بيانه؛ فأقوى الابتهاجات و أعلاها مرتبة هو مرتبة الحق الأول، ثم الجواهر العقلية، ثم النفوس الفلكية، ثم النفوس الكاملة من أبناء البشر، ثم السعداء منهم على التفصيل المذكور. و لم يبق من المراتب إلّا مراتب الاشقياء المنتكسين^٧ في هاوية الأجسام المظلمة المقيّدين بسلاسل القوى البدنية و الطباع الحسية.

و قد أورد جماعة من الحكماء على قولنا: إنّ السعادة الأخروية هي الالتذاد بإدراك الكمال، إشكالين:

- | | |
|------------------------------|----------------|
| ١. د: ابتهاجات. | ٢. ب: + و. |
| ٣. د: البعض. | ٤. د: الأفلاك. |
| ٥. د: لذاتها. | ٦. ن: شيء. |
| ٧. ه: المنكسرة؛ ن: المنكسين. | |

الأول: إنَّ قولكم: اللذة هي نفس إدراك الكمال، ليس بصحيح، إذ لو كان الأمر كذلك وجب أن يكون كلُّما حصل الإدراك حصلت اللذة و ليس كذا، لأنَّ^٢ أرباب الكمال الإنساني يدركون في هذا العالم أعيان الموجودات الذي هو نفس الكمال مع أنَّهم لا يلتذُّون بذلك فلمَّ لا يجوز أن يكون الإدراك بعد المفارقة كذلك غير موجب للذة؟^٣

و أجابوا عن هذا بأنَّه لا ندعى أنَّ اللذة هي نفس الإدراك فحسب، بل اللذة هي الإدراك للكمال على شرائط مخصوصة: من وجود ما ينبغي، و انتفاء ما لا ينبغي؛ فإذا وجدت تلك الشرائط لم تتخلف اللذة عن الإدراك^٤ كما بعد المفارقة، و قد مرَّ تقرير هذا.

الإشكال الثاني: سلَّمنا أنَّ إدراك الكمال موجب لحصول اللذة بعد المفارقة؛ و لكن لمَّ لا يجوز أن يكون قبول النفس لصور أعيان الموجودات من العقل المفارق مشروطاً بتعلُّقها بالبدن و بعد المفارقة^٥ يكون الشرط زائلاً فيزول المشروط و هو إدراك أعيان الموجودات، و حينئذ لا تكون اللذة حاصلة بعد المفارقة؟

و أجابوا عن هذا باستعمال قواعد سلفت من أنَّ إدراك النفس لذاتها غير زائد على ذاتها، و قد عرفت بقاءها بعد المفارقة فيكون إدراكها لذاتها بعد المفارقة أقوى و أتمَّ من إدراكها لذاتها^٦ حال التعلُّق البدني، لكونه إدراكاً مشوباً بالشعور بالبدن و أحواله لعدم غفلتها عن البدن و قواه في حال وجود العلاقة. و إذا كانت النفس غير منفكة عن إدراكها لذاتها في حال التعلُّق و بعده، و كان الإدراك بعد انقطاع العلاقة أتمَّ و أكمل و أصفى عن شوائب اختلاطه بالبدن و قواه و كذلك الحال فيما عدا إدراك الذات من المعقولات الباقية، فإنَّ إدراكها

٢. ن: الآن.

١. د: إنَّ.

٣. د: اللذة.

٤. د: للكمال على شرائط مخصوصة من وجود ... الشرائط لم تتخلف اللذة عن الإدراك.

٥. ش: - و لكن لمَّ لا يجوز أن يكون ... من العقل المفارق مشروطاً بتعلُّقها بالبدن و بعد المفارقة.

٦. د: - بعد المفارقة أقوى و أتمَّ من إدراكها لذاتها.

بعد المفارقة أقوى و أتم و أصفى عن شوائب الحس و الخيال؛ فإنه لا يمكننا أن نعقل شيئاً من المعقولات في حال التعلق البدني إلا و يقترب به خيال أو ما يشبهه لغلبة الخيال على العقل عند وجود العلاقة؛ فإذا زال^١ التعلق البدني قُوي الإدراك بذاتها و بسائر^٢ المعقولات و صفى عن الشوب بغيره، فيكون إدراك النفس لذاتها و لغيرها من المعقولات حينئذ أتم و أقوى.

و السعادة لما كانت عبارة عن شعور الذات بذاتها و بسائر^٢ المعقولات التي هي أعيان الموجودات و كان هذا الشعور بعد المفارقة أتم و أفضل فيكون التذاهب بإدراك ذاتها و بغيرها كذلك أتم و أكمل؛ فإنَّ المانع عن كمال الإدراك لذاتها و لغيرها إنما هو الشواغل البدنية و الأحوال الحسية؛ فإذا انقطعت تلك العلاقة بالكلية ارتفعت الشواغل و زال الحجاب فشاهدت ذاتها و جميع المعجرات العقلية، إذ المعجرات لا يحجب بعضها عن بعض، و عند ذلك يحصل لها اللذة الكبرى و الراحة العظمى التي لا يمكن شرحها و وصفها في هذا العالم كما ينبغي.

اللهم أرنا هذا المقام الكريم و الخطب العظيم و الأمر الجسيم، إنك على ما تشاء قدير و بالإجابة جدير^٤.

٢. ب: سائر.

٤. د: + و أنا إلى العناية فقير.

١. ن: أزال.

٣. ب: سائر.

الأصل الخامس عشر

في الخير والشر والقضاء والقدر و تناسب نظام الموجودات وما يتعلق بذلك^١

الشر^٢ عند الحكماء لا ذات له بل هو أمر عديم: إما عدم ذات أو عدم كمال
ما لذات؛ ولو كان أمراً وجودياً لكان إما شراً لنفسه أو شراً لغيره.

لا جائز أن يكون شراً لنفسه وإلا لم يوجد، لأن وجود الشيء لا يقتضي
عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته؛ ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من
الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه.

ثم كيف يمكن أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته مع كون جميع
الأشياء طالبةً لكمالاتها^٣ اللاتقة بها؛ والعناية الإلهية لا تقتضي إهمال شيء بل
توجب إيصال كل شيء إلى كماله، فتكون الأشياء بطباعها و غرائزها طالبة
لكمالاتها لا مقتضية عدمها.

ولا جائز أيضاً أن يكون الشر على تقدير كونه أمراً وجودياً شراً لغيره
لأن كونه شراً لغيره إما أن يكون لأنه يُعديم ذلك الغير، أو يُعدم بعض كمالاته،
أو لأنه لا يُعدم شيئاً؛ فإن كان كونه شراً لكونه مُعديماً للشيء أو لبعض كمالاته

١. د: القضاء والقدر و تناسب نظام الموجودات و ما يتعلق بذلك.

٢. ن: إكمالاتها.

٣. د: اعلم أن الشر.

فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء أو^١ عدم كماله لانفس الأمر الوجودي المعدم؛ وإن لم يكن مُعديماً لشيء أصلاً فليس بشر لِمَا فرض أَنَّهُ شرٌّ له؛ فإنَّ العلم الضروري حاصل بأنَّ كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فَإِنَّهُ لا يكون شرّاً لذلك الشيء لعدم استضراره^٢ به.

وإذا لم يكن الشر الذي فرضناه أمراً وجودياً شرّاً لنفسه ولا لغيره^٣ فلا يكون شرّاً، وصورة القياس هكذا: لو كان الشرّ أمراً وجودياً لكان الشر غير شر و التالي باطل فكذا المقدم. وبيان اللزوم و بطلان التالي ما مرّ تقريره.

فعلم أَنَّ الشر أمر عدمي: إمّا عدم ذات أو عدم كمال، وأنت إذا تأملت و استقرّيت أحوال الشرور في العالم وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر إمّا عدماً محضاً أو مؤدياً إلى عدم؛ فالموت والجهل والفقر وأمثالها عديمات محضة؛ والأشياء المانعة لأشياء أخرى عن الوصول إلى كمالها كالبرد المُفسِد للثمار، والحرّ المعفن^٤ لها، والمطر المانع للقصّار عن تببيض الثياب، والأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالها العقلية كالبخل والجبن والإسراف والسفاهة وأمثاله، والأفعال الذميمة كالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والظلم والجور وما أشبهها من الآلام والأحزان والغوم وغير ذلك، فإنَّ كل واحد من هذه الأشياء من حيث ذاته ليس بشر؛ فإنَّ البرد والحرّ كيفيتان من الكيفيات الفعلية و هما من الكمالات الجسمانية ليسا بشر؛ وإنّما الشر في أمزجة الثمار الفاسدة وفقدانها الأشياء^٥ اللائقة بها؛ وكذلك الأخلاق والأفعال المذمومة ليست بشر من حيث كونها صادرة عن القوتين الشهوانية^٦ والغضبية، بل ذلك من كمالات هاتين القوتين فكيف يكون شرّاً؟ بلى قد تكون هذه الأخلاق والأفعال المذمومة شرّاً بالنسبة إلى ضعف النفوس العاجزة عن ضبط قواها البدنية وكذا البواقي؛ فإنَّ الزنا^٧ إنّما كان شرّاً بالنسبة إلى السياسة

١. ن: لو.

٢. ش: - استضراره.

٣. ب: المعين.

٤. د: الشهوية.

٥. ن: غير.

٦. سائر نسخها: للأشياء.

٧. ب: الرية.

المدنية، والظلم إنَّما هو شرٌّ بالنسبة إلى المظلوم، وكذلك الآلام والأحزان والغوم وغيرها ليست شروراً^١ من حيث الإدراك لأمر أو من حيث وجودها أو صدورها عن العلل الفاعلة^٢ لها؛ بل هي شرور بالنسبة إلى الأشخاص المتألمة؛ وكذلك إذا تفحصت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسماة شروراً عند الجمهور، لم تجدها في أنفسها شروراً بل هي شرور بالنسبة إلى أمور أخرى كما مرَّ تقريره.

وإنَّما ذكرنا عدة من هذه الأمثلة الدالة على أنَّها في أنفسها ليست بشرور^٣، لأنَّها أمور وجودية والشرور أمور عدمية لتظهر وتتضح كيفية كون الشر عدمياً، وأنَّ الأشياء التي يسميها الجمهور شروراً إنَّما هي بالنسبة إلى غيرها من الأمور، وإلا فالبرهان المذكور في أول هذا الفصل كافٍ؛ فإنَّ الشر أمر عدمي إمَّا عدم ذات أو عدم كمال لها لا غير.

[أقسام الموجودات في الخيرية والشرية]

وقد جرت عادة الحكماء بأن يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية إلى خمسة أقسام:

قسم هو خير كله لا شر فيه أصلاً، وقسم فيه خير كثير مع شر قليل، وقسم فيه شر كثير مع خير قليل، وقسم يتساوى الخير والشر، وقسم هو شر مطلق لا خير فيه أصلاً.

فالقسم الأول، الذي كله خير مطلق لا شر فيه أصلاً وهي أمور وقعت تامة في الوجود لا يعوزها شيء مما ينبغي ولا يخالطها شيء مما لا ينبغي وهي بالفعل من جميع الوجوه كالعقول ونحوها كالنفوس السماوية؛ فإنَّها وإن كان فيها ما بالقوة إلا أنَّها غير ممنوعة عن إخراجها من القوة إلى الفعل، فيجب وجود هذا القسم لما علمت من قاعدة الإمكان الأشرف والأخس وجوب وجود

١. نسخه ها: - ليست شروراً. بر گرفته از التوضیحات، ص ٧٨ و شرح ابن كونه بر آن.

٢. د: شروراً.

٣. الداعلية.

٤. د: لا يفتوها.

٥. د: في أن.

الأشرف عند وجود الأخس.

و القسم الثاني، و هو الذي فيه خير كثير مع شر قليل فيجب وجود هذا القسم أيضاً، لأنَّ في ترك الخير الكثير لأجل شرٍّ قليل يتبعه شرٌّ كثير. و مثال هذا القسم، الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللانقطة إلا و يعرض لها بسبب المصادمات و المصاكنات الاتفاقية منعٌ غيرها عن كمالاته كالنار^١ التي كمالتها في قوة الحرارة و الإحراق لكن قد يعرض لها إحراق و لِي و ثياب نبيٍّ؛ و كذلك الماء الذي كماله في البرودة و الرطوبة و قد يعرض له تغريق بلاذٍ و هلاك عباد؛ و كذلك الأرض و الهواء. و هذا القسم من الموجودات الممكنة إنما يكون فيما يمكن فيه الإحالة و الاستحالة و الكون و الفساد؛ لكنَّ إذا تأملنا حال الشخص المستضرَّ بشيء من هذه العناصر الأربعة، و تأملنا حال انتفاعه بكل^٢ واحد منها طول عمره، لم يكن لذلك الضرر اليسير نسبة يعتد بها إلى ذلك النفع الكثير.

و إذا كان الأمر كذلك في الشخص الواحد المستضرَّ، فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير إلى انتفاع جميع الأشخاص الإنسانية و^٣ الحيوانية؟ و كذلك وجود حيوانات تكون في أنفسها خيراً^٤ إلا أنه يعرض لها بسبب مصاكنات اتفاقية تأدَّى ضررها إلى غيرها من الحيوانات، كالحيات و العقارب و السباع الضارية و الجوارح المفترسة و غير ذلك؛ و كذلك الإنسان المستعد للكمالات العقلية و الفضائل الحقيقية قد يعتريه^٥ بسبب اتفاقات^٦ رديّة اعتقادات سيئة و أخلاق مذمومة و جهالات بسيطة و مركبة و اقتراف خطايا مضرة في المعاد؛ و لكن هذه الشرور إنما تكون في أشخاص قليلة أقلّ من أشخاص السالمين عن هذه الشرور و في أوقات أقلّ من أوقات السلامة الخالية عنها.

٢. ش: فكل.

٤. ن، ش: خير.

٦. ن: إشفاقات (نسخه بدل: اتفاقات).

١. د: كان.

٣. ن، ش: أو.

٥. د: يفقد به.

و اعلم أنَّ جميع أنواع الشرور لا يوجد إلَّا في عالم الكون و الفساد بسبب التضاد الواقع فيه و هي قليلة بالنسبة إلى الخيرات التي فيه؛ فإنَّه لولا الكون^١ و الفساد الواقع في هذا العالم بسبب التضاد، ما صحَّ وجود نفوس غير متناهية و أشخاص كذلك.

و النفوس لا تحصل إلَّا عند حصول الأبدان و استعدادها للتعلم بها و ذلك لا يحصل إلَّا بتفاعل الكيفيات المتضادة؛ فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيراً بالنسبة إلى النظام الكلي و شراً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية؛ على أنَّ التضاد الذي هو سبب الكون و الفساد ليس بفعل فاعل، لأنَّ تضاد الكيفيات المتضادة كالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليابوسة و كذا غيرهما إنّما هو لذاتهما، فهما من لوازم الماهيات.

فكما^٢ لا يمكن أن يجعل الفاعل الأشكال الكرية متراصة^٣ دون خلل^٤ و يمكنه ذلك في الأشكال المسدسة، كذلك لا يمكن لفاعل أن يجعل المتضادات غير متضادة؛ بل تضاد الكيفيات من لوازم ماهياتها؛ فالموجودات الممكنة و إن كانت معلولة للعلّة التي^٥ منها وجوداتها و ماهياتها إلَّا أنَّ كونها بحيث يحصل منها ترتيب و نظام إنّما هو لماهياتها^٦.

و تلك الماهيات يلزمها لوازم أخرى لا تنفك عنها، كالعناصر الأربعة التي^٧ يلزمها بعد وجودها عن الفاعل الكيفيات المتضادة التي هي كمالات لها، ثم يلزمها وجود الكون و الفساد الذي هو^٨ منبع الخير^٩ و الوجود و يتبع ذلك بعض الشرور القليلة النزرة^{١٠}، كما مرّ تقريره.

و إذا كانت الموجودات بحالة يحصل من اجتماعها نظام إنّما هو

١. هـ: إلَّا لكون. ٢. هـ: وكما.

٣. د: للأشكال متراصة. ٤. ن: ظل.

٥. د: التي.

٦. ب: ركزفته أن القلوبعات. ص ٧٨ و شرح ابن كموته بر أن.

٧. د: التي. ٨. د: هـ.

٩. هـ: للخير. ١٠. د، ب: النزرة.

لماهيتها، فلا يرد على ذلك قول من قال: لِمَ انحصرت الأفلاك في تسعة و الكواكب السيارة في سبعة؟ و لِمَ تعينت نقطتان للقطبية دون غيرها؟ فإنّه لولا التّرجيح^١ بالعلة ما أمكن وقوع هذه الأشياء؛ فإنّ للماهيات^٢ و الأعداد العارضة لها خواص و للماهيات^٣ بحسب اعتبار العدد خواص أيضاً.

و الفلك و إن كانت أوضاعه متساوية، إلّا أنّها تختلف باختلاف ما تحتها من الإضافات؛ و عدم اطلاعنا^٤ على ذلك لا يدل على عدم وثاقة النظام، فإنّ الأشياء ما لم تجب بعلمها لا يمكن وقوعها؛ فجميع الأمور الواقعة لها بجهات وقوعها مخصصات توجب ترجّحها، و لها تعيين^٥ أن يكون منها النظام باعتبار ماهيتها دون غيرها.

و أمّا الأقسام الثلاثة الباقية و هي التي فيها الشر أكثر، و التي كلها شر محض، و التي فيها الخير و الشر متساويان، فإنّها لم توجد في الوجود لأنّ الموجودات الحقيقية و الإضافية^٦ أكثر من الأعدام الإضافية^٧ الحاصلة على الوجه الذي ذكرناه.

و الشر لا يحصل إلّا في عالم الكون و الفساد، و هو نزر^٨ قليل بالنسبة إلى ما فيه من الخيرات؛ مع أنّ عالم الكون و الفساد نزر حقير بالنسبة إلى العالم الاثري، فكيف إذا نسبته إلى مجموع العالم؟

و يجب أن تعلم أنّ هذه الشرور الموجودة في عالم الكون و الفساد داخلة في القدر الذي هو تفصيل القضاء الأول، و يعنون بالقضاء الأول الحكم الكلي الوجداني الذي يترتب عليه التفاصيل.

مثال ذلك أن يكون البارئ تعالى حكّم بموت كل حيوان، فهذا هو القضاء الأول الوجداني، ثم يكون قد قدر موت كل من الحيوانات بعلة مخصوصة و مرض مخصوص في زمان معين و أرض معين؛ فهذا هو القدر الذي هو تفصيل

٢. ش، د، ب: الماهيات.

٤. ش: اطلاعها.

٦. الإضافة.

٨. نذر.

١. د: التّرجيح.

٣. ش، د، ب: الماهيات.

٥. ش: تغيرات.

٧. ش: للإضافة.

ذلك القضاء الأول الواحداني.

و إذا كانت هذه الشرور داخلة في قدر الله تعالى، فتكون معلومة في العناية الأولى الإلهية و مرضياً بها بالعرض من حيث هي لوازم للخيرات الكثيرة التي لا يمكن انفكاكها عن تلك الشرور؛ فهي من اللوازم التي ليست بجعل جاعل، لأنّها^١ مرضي بها من حيث هي شرور.

و منبغ الشرور إنّما هو الإمكان و العدم، إذ لولاهما لما أمكن وجود الشر لكون الواجب لذاته خيراً محضاً^٢ لا شر فيه أصلاً. فقد علمت ممّا مرّ أنّ الشر إمّا عدمٌ أو ما يؤدي إلى العدم فإذا لم يكن هناك عدم لم يكن هناك شر. و الأشياء التي بالفعل من جميع الوجوه لا شر فيه.

و إنّما الشر يمكن وقوعه في الأشياء التي يعرض لها القوة؛ و إنّما منع الشارع عن ذكر سرّ القدر لأنّ كشفه يوهم عند العوام عجز البارئ تعالى: فإنّه لو قيل: إنّّه تعالى لا يقدر إلّا على الممكنات دون الممتنعات، و إنّّه لا يقدر على خلق النار غير حارّة، و إنّّه لا يقدر على خلق مثله، لتوهموا أنّه عاجز؛ فالأولى أن يلقى إليهم أنّه على كل شيء قدير، ليتعظم في نفوسهم و يتفخّم في صدورهم.

و أمّا المتكلمون المحرومون عن أسرار العلوم الحقيقية الذين^٣ ما ارتفعوا عن دائرة الوهم و الخيال و هم الذين لا يلتفتون إلى غير عالم الكون و الفساد، زعموا أنّ الشر في الوجود أكثر من الخير، و يتوهمون أنّ العالم إنّما خُلِقَ لأجل الإنسان الذي هو خلاصة الوجود و يفضّلونه على الملائكة - صلوات الله عليهم أجمعين^٤ - و قد عرفت أنّ الشر إنّما يكون على^٥ عالم الكون و الفساد بسبب التضاد المذكور، فهو لا يكون إلّا في الحيوانات القليلة بالنسبة إلى عالم الكون و الفساد الذي هو نزرٌ حقير بالنسبة إلى الوجود؛ على أنّ الغالب على الحيوانات الصحة و السلامة و إنّما يعرض^٦ لها الاستضرار بالشرور أحياناً، كما مرّ تفصيله.

١. ش: جاعل لأنّها.

٢. د: التي.

٣. د: ش: إنّما هو في.

٤. ن، ش: خير محض.

٥. د: - صلوات الله عليهم أجمعين.

٦. د: يحصل.

[إيرادات على القول بأن الخير هو الغالب في الوجود والجواب عنها]

و أورد بعض الحكماء على القاعدة التي قرّرناها: أن الخير هو الغالب في الوجود و أن الشر قليل غير مقصود بالذات ثلاثة أسئلة:

الأول: إن القسم الثاني و هو الذي الخير فيه غالب على الشر، لم لم يوجد على وجه لا يلزمه شر أصلاً حتى أنه لا يوجد في الوجود إلا الخير الصرف فقط؟ و أجيب عنه بأنه لو كان كذلك لكان القسم الثاني هو الأول بعينه و هو الذي لا شر فيه أصلاً، و قد كان القسم الثاني هو الذي فيه الخير أكثر من الشر؛ فإذا تبرّى عن الشر بالكلية كان هو القسم الأول؛ فإذا قلت: لم لا يوجد هذا القسم على وجه لا يلزمه شر بل يكون كله خيراً^٢؟ فكأنك^٢ قلت: لم ما كان القسم الثاني هو القسم الأول و لم ما جعل القسم الثاني غير نفسه و لم ما جعلت النار التي هي أحد الجزئيات الداخلة في هذا القسم أو غيرها من الجزئيات التي تلزمها شرور، غير نفسها؟ و كل ذلك فاسد.

و في ترك هذا القسم و هو الذي تعلق به خير كثير لأجل شر قليل، شرٌ كثير كما عرفت حالة.

الثاني: إنك زعمت أن الخير في الوجود هو الغالب، و أنت إذا تأملت أحوال أشرف الأنواع التي في هذا العالم و هو الإنسان، وجدت الغالب عليه الشر، لوجود الأمور الكثيرة المضادة لكمالاته فيه، كالجهل البسيط و المركب و غلبة الأخلاق الرذلة بواسطة غلبة الشهوة و الغضب؛ و هذه الأشياء مُضِرّة في المعاد موجبة للشقاوة مانعة عن السعادة الأخروية فيكون الشر هو الغالب على هذا النوع الشريف الذي هو خلاصة الوجود الكياني، و الاستمتاع بالشهوة و الغضب الذي هو السعادة الدنيوية حقيرة جداً بالنسبة إلى ما يحرموه من السعادة الأخروية التي توجبها جهالاتهم السيئة و أخلاقهم الرديّة و مخالفتهم لسلطان العقل و موافقتهم لسلطان الهوى.

و أجيب عن هذا بأن أحوال الناس في الدنيا لما كانت على ثلاثة أقسام:

١. ش: لو.

٢. ن: خير.

٣. د: بوجود.

٤. ش: و كأنك.

الأول، هم البالغون في الحسن والصحة؛ والثاني، المتوسطون فيهما و هم الأكثر والغالب على مراتب: بعضهم قريب إلى الطرف الأشرف، وبعضهم إلى الطرف الأَرذل؛ والقسم الثالث، هم البالغون في النقصان كالفقير والسقم والعاهات وهؤلاء أقل من المتوسطين بكثير، فإذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة إليهم؛ فكذا^١ يكون أحوال النفوس الإنسانية في الآخرة على ثلاثة أقسام:

الأول، هم البالغون في تحصيل الكمالات العقلية من العلوم الحكيمة و تهذيب الأخلاق.

الثاني، هم المتوسطون في تحصيل ذلك و هم الأكثر والأغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب إلى الطرف الأشرف والبعد عنه إلى الأَرذل.

و الثالث، هم البالغون في الجهالات البسيطة و المركبة المُمعينون في رداءة الأخلاق، فهؤلاء أقل من القسم الثاني بكثير وإذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا في غاية القلة والحقارة.

ولما كان القسم الأول من أرباب الدنيا البالغين^٢ في الكمالات البدنية ينالون من السعادة العاجلة حظاً وافراً.

و أرباب^٣ القسم الثاني و هم المتوسطون، ينالون حظاً متوسطاً، و يختلف النيل بحسب قرب الشخص من الطرف الأشرف أو الأَرذل.

و أرباب القسم الثالث و هم البالغون في النزول والنقصان، ينالون من ذلك حظاً حقيراً، فتراهم طول أعمارهم عرضة للأذى^٤، هدفاً للبلديات؛ فكذا^٥ يكون حال الأقسام الثلاثة من البالغين في تحصيل الكمالات العقلية و المتوسطين في ذلك و البالغين في الجهل و رداءة الأخلاق من كون القسم الأول ينالون من السعادة الآجلة الأخروية الحظ الوافر.

و ينال أرباب القسم الثاني من ذلك حظاً متوسطاً على حسب مراتبهم في

٢. د، هـ: البالغون.

٤. هـ: الأذى.

١. ن: فلذلك.

٣. ش: فأرباب.

٥. هـ: فلذلك.

القرب من الطرف الأشرف والبُعد عنه.

و ينال أرباب القسم الثالث من الشقاوة الأخروية بحسب ما يقتضيه [حالهم]^١.

ولما كان الطرفان في القسمين قليلاً نزرأً بالنسبة إلى المتوسطين فيهما و كان المتوسط هو الغالب الفاشي^٢، فإذا أضفنا الطرف الأفضل إلى الأوسط، كانت السعادة الآجلة^٣ الأخروية و الفوز العظيم هو الغالب؛ فبطل قولهم: إنَّ الشر في النوع الإنساني هو الغالب.

الثالث، إذا كان ما يصدر عن الإنسان من المعاصي والآثام داخل تحت قضاء الله تعالى و قدره كما اعترفت به فيجب وقوع تلك المعاصي والآثام بالضرورة - شاء الإنسان أو أبى - وإذا كان وقوعها واجباً فلا يحسن بالواجب لذاته الذي هو منبع الجود والكرم أن يعاقب الإنسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار؛ فإنَّ ذلك ينسب^٤ إلى الظلم والجور و العدوان و ذلك محال على الواجب لذاته.

و أجب على مقتضى قواعد الحكماء أنَّ العقاب الوارد على النفس بعد مفارقة البدن إنما هو على تقصيرها و خطيئتها لا لمتنقم من خارج يعاقبها و ينتقم منها^٥، كما يتوهمه^٦ العامة من العقاب الحاصل في هذا العالم بالأسباب الخارجة، و ليس الأمر كذلك؛ فإنَّ العقاب الحاصل للنفس بعد المفارقة إنما هو بسبب الهيئات الردية والأخلاق السيئة و الملكات الرذلة الدنية فهي لذلك حاملة لعذابها^٧ و موجبة بسبب تلك الهيئات لعقاب^٨ نفسها.

فإذا فارقت النفس البدن متلطحةً بالملكات المذمومة و الهيئات المرذولة و زال الحجاب البدني عنها، فتشاهدت ثمار تلك الهيئات و عاينت مرارة تلك السيئات فتأذت بذلك، و بما رُدَّ إليها من أعمالها القبيحة، كما قال عليه الصلوة و

١. نسخه:أ. حاله.

٢. ش: القاسي.

٣. ش: لأجله.

٤. د: ينتسب.

٥. د: منها.

٦. د، ش: يتوهم.

٧. د: لعقابها.

٨. د: لعذاب.

السلام: «إنّما هي أعمالكم ترد إليكم»؛ ويكون حال هذا الإنسان المتألم بهذا العقاب و المتضرر بوصول العذاب بسبب الهيئات الردية كحال الإنسان المريض المقصر في الحمية و الاحتياط إذا أدّت إليه شدة شهوته و ساقّت إليه قوة بهيمته^١ أو صاباً^٢ و أمراضاً مؤلمة، فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق القدر من السهر^٣ الموجب لذلك المتألم^٤ لا لأنّ منتقما من خارج انتقم منه.

و الأمور الحاصلة للإنسان من الملكات و الهيئات المحمودة و المذمومة كلها واقعة بقدر الله - تبارك و تعالى - الذي هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في موادّها الخارجية مفصلةً واحداً بعد واحد، كما قال تعالى: ﴿وإنّ من شيء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم﴾^٥.

و هو تفصيل قضائه الوجداني الذي هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملةً على سبيل الإبداع، كما مرّ تفصيله بعبارة أخرى. و أنت إذا تأملت الأصول^٦ السالفة و عرفت أنّ الواجب لذاته و المبادئ العقلية لا بخل عندها و أنّ البخل إنّما هو لقصور القابل لا غير، فتعرف من ذلك أنّ الوجود لا يمكن أن يكون أتمّ ممّا هو عليه و لو^٧ أمكن أن يوجد أتمّ منه لوجب وجوده من الجود الإلهي الذي ﴿ما هو على الغيب بضنين﴾^٨.

[إيجاد العالم أتمّ ممّا هو عليه محال]

بل الحق أنّ إيجاد العالم أتمّ ممّا هو عليه من الأمور المستحيلة و المحال غير مقدور عليه و ما لا قدرة عليه لا عجز عنه؛ فإنّ العجز إنّما يكون عند كون الشيء ممكناً الوجود في ذاته؛ فإذا قصرت العلة في إيجاده مطلقاً أو قصرت في إيجاده على الوجه الأتمّ الأكمل كان ذلك عجزاً.

و يندفع بمعرفة هذا الأصل كثير من الشكوك؛ و متكلمو العليين الذين يظنون أنّ الإنسان هو الغاية في خلق العالم بأسره و أنّ أفاضل البشر كالأنبياء

٢. د: أوجاعاً.

٤. ش: التألم.

٦. ش: بالأصول.

٨. اقتباس از سورة تكوين، آية ٢٤.

١. ش: بهيمية؛ ب: نهمة.

٣. ش: الشيم.

٥. سورة جبر، آية ٢١.

٧. د: لو.

أفضل من الملائكة هم الذين يوردون هذه الشكوك والشبهات وما ناسبها، فيحتشرون في أجوبتها وفي كيفية حلها، والحكيم الفاضل يحلها بأدنى إشارة وأقل عبارة.

ومن أعظم ضلالاتهم وجهالاتهم أنهم يقيسون أفعال الواجب لذاته على أفعال الإنسان ويجعلون له في فعله وصنعه أغراضاً كأغراض الإنسان؛ وذلك وأمثاله هو الموجب لزيغهم عن طريق الحق وميلهم عن جهة الصواب فتأهوا في ببداء ضلالاتهم وجهالاتهم؛ وما زادهم النظر والبحث في العلوم الإلهية إلا بُعداً عن الباري - جلّ جلاله - وتحيراً في مصنوعاته ولكن لا حيلة لهم فـ«كُلُّ مُيسِّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ».

اللَّهُمَّ ارِنَا الحق حقاً وارزقنا اتباعه وارِنَا الباطل باطلاً وأعِنَّا على اجتنابه؛ إِنَّكَ على ما تشاء قدير.

[أنموذج من عجائب حكمة الله و غرائب رحمته في العالم الجسماني]
واعلم أنّ أفاضل البشر قاصرون عن إدراك كنه^١ العالم الجسماني و كيفية تناسب أجزائه و وضع بعضها عند^٢ بعض و ما في كل واحد من تلك الأجزاء و أعراضها من الحكم و الفوائد؛ فكيف بإدراك العالم الروحاني و ما فيه من الحكم و الفوائد و كيفية ترتيبه.

بل أقول: إنّ الحكماء الذين هم أفاضل الخلق يعجز أكثرهم عن إدراك حقيقة نفسه و تفاصيل أحوال بدنه و جميع منافع كل واحد من أعضائه و تناسب وضعها و ترتيبها و ما في كل واحد من تلك الأعضاء من القوى الجسمانية المدركة و المحركة و القوى النباتية و الطبيعة و سريان آثارها في جميع البدن و حفظ الأنواع و الأشخاص الغير المتناهية بها؛ بل الذي أدرك من ذلك شيء يسير.

و إذا كانت إحاطة الإنسان بنفسه و ببدنه على ما ينبغي متعذرة، فكيف

تكون الإحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكناً؟ وأكثره لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلاً عن إدراك حقائق جميع الموجودات وما فيها من لطائف الحكمة ودقائق الصنعة وعجائب آثار العناية الإلهية؛ إلا أننا مع هذا التقصير الموجود في الطبع والعجز الحاصل في النفس^١، لابد لنا من ذكر أنموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني وتناسب أوضاعه ونظمه ليستدل به المستبصر على عظمة الصنع وفخامة الإبداع الدالين على عظمة الصانع جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه؛ وأن ما لم ندركه من الموجودات أكثر مما أدركناه.

فنقول: إنّ الرحمة الإلهية لما لم يجز وقوفها عند حد يبقى وراءها الإمكان^٢ الغير المتناهي، لأنّ الواجب لذاته لما كانت قوّته غير متناهية، وجوّده^٣ وكرمه غير واقف عند حدٍّ ليحصل منه قدر متناهٍ من الموجودات الممكنة، فلا جرم وجب أن يكون من لوازم ذاته وجود أشياء يلزم عنها وجود ما لا يتناهى من الموجودات الممكنة، فلا جرم^٤ وجدت هيولى لها قوة القبول إلى غير النهاية، كما أنّ المبادئ العقلية لها قوة الفعل والإفاضة إلى غير النهاية^٥.

ولما كان إفاضات^٦ الجواهر العقلية تحتاج إلى تجدد أمر يكون هو السبب في الفيض وجب^٧ وجود أجرام فلكية دائمة الدوران لأغراض^٨ علوية هي السبب في تجدد استعدادات الهيولى إلى غير النهاية. فإنك قد عرفت أنّ كل حادث لابد له من علة حادثه و علة جميع الحوادث هي الحركات الفلكية فتتبع^٩ حركاتها الدائمة استعدادات غير متناهية تنضمّ إلى فاعل غير متناهي القوة وقابل يقبل الصور والأعراض من ذلك الفاعل إلى غير النهاية^{١٠}.

١. ش: للنفس. ٢. ن: الامكان.

٣. ن: وجوده.

٤. ش: - وجب أن يكون من لوازم ذاته وجود ... لا يتناهى من الموجودات الممكنة فلا جرم.

٥. د: - كما أنّ المبادئ العقلية لها قوة الفعل والإفاضة إلى غير النهاية.

٦. ن: اضافات. ٧. د: - وجب.

٨. ن: لأغراض. ٩. د: فمتبع.

١٠. ش: - فإنك قد عرفت أنّ كل ... الصور والأعراض من ذلك الفاعل إلى غير النهاية.

و ذلك يوجب انفتاح أبواب البركات و رشح الخير الدائم أزلاً و أبداً إلى غير النهاية، و إذا لم يكن الفاعل على الفيض بضنين، فيحصل الفيض على كل قابل مستعدٍ بحسب استعداده، حتى أنَّ النملة مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة و جب أن يفاض عليها ذلك.

و قد علمت أنَّ أشرف ما يتعلق بالهيولى و الأجسام إنّما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها^١ إلى الفعل دفعة واحدة، لا مع الأبدان و لا بدونها؛ فبحسب استعداد الهيولى^٢ الاستعدادات الغير المتناهية في الأدوار الغير المتناهية تقبل فيض النفوس من العقل المفارق إلى غير النهاية.

ثم يرجع منها ما كمل إلى العالم العقلي و الوطن الأصلي، و ما لم يكمل يرجع إما إلى^٣ العالم العقلي أو إلى الأجرام الفلكية و لكن بعد اللبث^٤ في البرازخ و الأجسام^٥ أزماناً طويلة و أحقاباً كثيرة، كما عرفت تفصيله.

ثم كان من عجائب الحكمة و غرائب الرحمة جعل الأرض في مركز العالم و وسط الكل؛ فإنّها لو كانت مجاورة للأجرام العلوية لاحتترقت بشدة تسخين الحركة الدائمة؛ و على تقدير بقائها ما كان يمكن أن يتكوّن عليها حيوان و لا ينبت نبات، و ذلك ما ذكرناه من الرحمة الإلهية التي لا يمكن وقوفها عند حد^٦. و جعلت النار مجاورة للفلك، إذ لو جاوره غيرها من العناصر لتسخن^٧ بدوام حركته فصار ناراً و انضمّت إليها تسخين النار فاحتترقت باقي العناصر و صار الكل ناراً فانفسدت العناصر.

و لمّا كانت العناية الأزلية تقتضي وجود نفوس غير متناهية و لا يمكن ذلك دون أبدان حيوانية و نباتية يغلب على أكثرها العنصر اليابس الذي بسببه تنحفظ^٨ الصور و الأشكال، و جب أن تكون الأرض باردة يابسة متماسكة

١. د: فيها.

٢. د: للهيولى.

٣. د: إلى.

٤. ش: - بعد اللبث؛ د: لكن تلبث.

٥. ن: واحد.

٦. ن: لاجسام.

٧. ش: يبسه تحفظ.

٨. ب: ليتسفن.

الأجزاء لجوارها^١ الحيوان والنبات الغالب عليها عنصرها.
ويجب أيضاً - لما ذكرناه من الحكمة - أن لا يكون الماء^٢ محيطاً بالأرض
لاحتياج أكثر الحيوان والنبات إلى استنشاق الهواء وجذبه؛ ثم جعل الهواء
مجاوراً للنار لمناسبته في الحر والميعان؛ وجعل الماء مجاوراً للهواء و
الأرض لمناسبته^٣ للهواء^٤ في الميعان ومناسبته للأرض في البرد لتلاييل
العدل.

ولو كانت الأجرام العلوية الفلكية كلها نورية لأحرقت بالشعاع ما دونها
من عالم الكون والفساد؛ ولو كانت شفافة أو عريّة عن النور، لبقى إلى هاوية
الهيولى في ظلمة شديدة لأوحش منها؛ مع أنه لو عدمت الكواكب أضواءها ما
أمكن وجود حيوان ونبات، فجعلت الكواكب مضيئة والأفلاك شفافة إذ لو
كانت ملونة لوقف الضوء على سطوحها كما يقف على الأجرام الكثيفة الملونة،
فاشتد^٥ الحر جدأ وقوى إلى حد يؤدى إلى إحراق العناصر.

ولو كانت الكواكب النيرة ثابتة غير متحركة لأحرقت ما قابلها من
العناصر ولم يلحق أثرها ما غاب عنها^٦، فيؤدى إلى شدة البرد وجمود المياه و
الرطوبات الموجبة^٧ لهلاك الحيوان والنبات.

ولو كانت الكواكب متحركة بالحركة اليومية الواحدة للازمنة^٨ دائرة
واحدة وأحرقت ما قابلها من تلك الدائرة ولم يصل أثر الشعاع إلى باقي
النواحي والأقطار؛ فجعل للكواكب مع حركة الكل السريعة حركات أخرى^٩
بطيئة تميل بها شمالاً وجنوباً، فيحصل من ذلك الفصول الأربعة التي بها يتم
الكون والفساد باختلافها تنصلح أمزجة البلاد ويتكوّن الحيوان والنبات.
وإلى هذا المعنى أشار الكتاب الإلهي: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار

١. ش: لتجاوزها.

٢. ش: الهواء.

٣. ش: عاق فيها.

٤. ش: الأزمنة.

٥. ش: لتجاوزها.

٦. ش: لمناسبة.

٧. ش: واشتد.

٨. ش: الموجب.

٩. ش: الحركات الأخرى.

سرمداً إلى يوم القيمة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون^١ ثم قال: ﴿قل أرايتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيمة من إله غير الله يأتيكم بضياء^٢﴾.

ولأجل أن مدارها لم يدم على سمت واحد قال: ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره^٣﴾ أي بالحركة طالعة تارة وغاربة أخرى، وشمالية مرة وجنوبية أخرى؛ وكذلك أوجيته وحضيضيته وموازنته لطبيعة^٤ كل برج من الثابتة والمنقلبة وذوات الحدين^٥ وغير ذلك من أحوال الكواكب، كالرجوع والاستقامة وكونها في البيوت التي لها وإشرافها^٦ وهبوطاتها وأمثال ذلك مما هو مذكور في كتاب الأحكاميتين على الإجمال.

ولا يحيط بتفاصيله إلا البارئ تعالى وخواص عبده^٧ الذين هم أنواره^٨ العقلية وأشعته الروحانية؛ وبذلك كله يحصل النظام في العالم كله ويدوم به الكون والفساد الذي هو أصل النعمة وتمام الرحمة والعجائب الموجودة في السماوات والأرض وغير ذلك من أنواع المخلوقات وأصناف المبدعات لا يمكن أن يحيط بها البشر وهم في عالم الغربة وحُجُب الظلمة.

والأجرام العلوية والسفلية منطوية تحت قهر النفوس، والنفوس تحت قهر العقول، والعقول كلها مقهورة للعقل الأول، وهو مقهور للعلة الأولى المحيطة بالكل والقاهرة^٩ له، كما قال تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده^{١٠}﴾ وقال تعالى: ﴿والله من ورائهم محيط^{١١}﴾.

سبحانك، يا مبدع العجائب، وصانع الغرائب، ومفيض الجود، وواهب

١. سورة قصص، آية ٧٢. ٢. سورة قصص، آية ٧١.

٣. سورة أعراف، آية ٥٤.

٤. ن: أوجته وحضيضته وموازنة لطبيعة؛ د: أوجه وحضيضه ووازنه بطبيعة.

٥. ن: الجسمين. ٦. ش: إشرافها.

٧. ش: الذين. ٨. د: أنوار.

٩. د: منطومة. ١٠. د: هو القاهر.

١١. سورة أنعام، آية ١٨. ١٢. سورة بروج، آية ٢٠.

الوجود! تلاشى الكل في أنوار جبروتك، و اضمحلّ في أضواء ملكوتك، لا إله إلا أنت، إليك المصير.

[في بيان العشق و الشوق]^١

و اعلم أنّ لكل واحد من الموجودات العقلية و النفسية و الحسية و الطبيعية [كمالاً]^٢ و له عشق و شوق إلى ذلك الكمال؛ فالعشق يختص بالجوهر العقلية التي هي بالفعل من جميع الوجوه دون الشوق.

و لغيرها من أعيان الموجودات التي يتصور فيها الفقد لما فيها من القوة عشق و شوق: للإرادي بحسبه، و للطبيعي^٣ بحسبه. فإنّ كل واحد من الموجودات لما كان له كمالاً من الواجب لذاته بحسب مرتبته^٤ في الوجود فكلاً^٥ كان الموجود أقرب منه تعالى، كان كماله أتم؛ وكلما كان أبعد كان كماله أنقص؛ فإنّ جميع الموجودات لما لم تخل عن غاية^٦ الواجب و ظله - إذ لو خلا شيء عن ذلك لا تنطمس و لم يمكن وجوده - تلك الغاية^٧ و الظل تتفاوت بالنسبة إلى شدة القرب و البعد.

و إذا كان كذلك فكل^٨ موجود له كمال فهو لذاته و طبيعته نازع^٩ إلى ظل^{١٠} ذلك الكمال المقدّر له؛ فيكون لا محالة عاشق في حال وجوده لذلك الكمال و عاشق له^{١١} و مشتاق إليه عند فقدّه^{١٢}.

فـ«العشق» حاصل للشيء في^{١٣} حالة وجوده لكماله و في حالة عدمه

١. مباحث عشق را چنانکه شهرزوری در آخر همین مبحث اشاره کرده است. از رساله عشق ابن سینا تلخیص کرده است (رسائل ابن سینا، المصت از انتشارات بیدار، قم مصص ۳۷۴-۳۹۷)

٢. نسخه‌ها: کمال.

٣. ش: الإرادي بحسبه و الطبيعي.

٤. د: مرتبة.

٥. غیاية: نور خورشید و سایه بان؛ د: ش: عنایة.

٦. د: ش: العنایة.

٧. ن: (نسخه بدل: بارع). رساله عشق (ص ۳۷۵): نازع الی کماله.

٨. ن: طلب.

٩. د: عاشق له.

١٠. د: له.

١١. د: فی.

عنه؛ و أمّا «الشوق» فلا يكون حاصلًا إلّا في حال فقدّه فحسب؛ فلذلك^١ كان العشق ساريًا في جميع الموجودات والشوق غير سارٍ بل يختص بما يتصور في حقّه؛ فإنّك إذا نظرت في الموجودات وتأملت أحوالها وجدتها تنقسم إلى ما له حياة وإدراك، وإلى ما ليس له ذلك:

فالقسم الأول، هو الواجب لذاته والعقول المجردة وهي غير منفكة عن العشق؛ أمّا الواجب لذاته فهو عاشق لذاته معشوق لذاته؛ و أمّا^٢ الجواهر العقلية المجردة فعاشقة له؛ و أمّا النفوس الفلكية والإنسانية فلها العشق والشوق، وقد مرّ بيان ذلك كله.

و أمّا القسم الثاني، وهو ما لا حياة له ولا إدراك، فهو إمّا نبات أو غيره؛ فالنبات له بحسب كل قوة من قواه شوقٌ فله بالنسبة إلى القوة الغذائية شوق إلى حضور الغذاء عند احتياجه إليه؛ وله شوق عند^٣ استحالة الغذاء إلى جوهره أن يُنميه ويجعله جزءًا^٤ من جوهره ويزيده في الأقطار الثلاثة.

وكذلك له^٥ بحسب القوة^٦ المولدة شوق إلى اختزال قدر من خلاصة الغذاء لجعله مبدأً لآخر^٧ من نوعه؛ وكذا باقي القوى النباتية؛ فمن لوازم جميعها حصول الشوق والعشق. و أمّا غير النبات ممّا لا حياة له فلا يخلو من أن يكون هيولى أو يكون صورة أو عرضاً:

فالهوى عشقها للصور ظاهر، فإنّها إذا فارقت صورة من الصور استبدلت^٨ بدلها صورة أخرى على الفور^٩ إشفاقاً^{١٠} من ملازمة العدم المحض؛ وكذلك الحال في الصور الملازمة لمحالّها لا غير المنتقلة عنها إلى محل آخر. وكذلك الأعراض اللازمة لموضوعاتها ومحالّها وذلك كله لشوق وعشق لكل واحد منها في طبيعته.

- | | |
|---------------|------------------------|
| ١. ش: وكذلك. | ٢. ن: - أمّا. |
| ٣. ن: عنه. | ٤. ش: في جزءه. |
| ٥. ش: إنّه. | ٦. د: - له بحسب القوة. |
| ٧. ش: لأجزاء. | ٨. ن: استبدل. |
| ٩. ش: القوى. | ١٠. د: استينافاً. |

و ذكر الحكماء وجهاً لمياً عاماً في أَنَّ كل واحد من الموجودات لا يخلو عن العشق، فقالوا: إِنَّ جميع هويات الموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفيّاضة، فكذا كمالاتها مستفادة من تلك العلل التي لها. ولما لم تكن تلك العلل قاصدة لإيجاد شيء من الموجودات ولا شيء من كمالاتها، وجب في الحكمة^١ الإلهية والعناية الربانية حسن التدبير وجودة^٢ النظام أن يكون في كل موجود عشق كلي ليكون بذلك حافظاً لما حصل له من الكمالات الثلاثة به، ومشتاقاً إلى تحصيلها عند فقدانها؛ فيكون ذلك سبباً للنظام الكلي وحسن الترتيب الجزئي.

و هذا العشق الموجود في كل واحد من أعيان الموجودات غير مفارق لها، إذ لو جاز مفارقتها^٣ لافتنرت إلى عشق آخر يكون حافظاً للعشق الأول عند وجوده ويسترده عند عدمه ويصير أحد العشقين معطلاً وذلك محال.

فعلم أَنَّ العشق سارٍ في جميع الموجودات وأجزائها لا يجوز خلق شيء منها عنه؛ فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات الثلاثة بها^٤ طالبة لكمالات الواجب الوجود لذاته متشبّهة به في تحصيل ذلك الكمال.

فالبارئ - جلّ شأنه وتقدّست أسماؤه - هو غاية جميع الموجودات ونهاية مرامها^٥؛ فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها^٦ وسبب دوامها وثباتها.

ولولا العشق والشوق ما أمكن حدوث حادث في هذا العالم الجسماني ولا يكون^٧ متكون في عالم الكون والفساد؛ وللشيخ الرئيس أبي علي بن سينا رسالة لطيفة في العشق، وفي كيفية سريانه في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها، خلاصتها ما ذكرناه.

وأنت إذا تأملت ما ذكرناه في مباحث أرباب الأنواع وأصحاب الأصنام و

١. د: وجب للحكمة. ٢. ن: وجودة.

٣. د: مفارقتها. ٤. ش: لها.

٥. د: الموجودات نهاية مراتبها. ٦. د: الممكنة لها.

٧. ش: ويكون.

كيفية تدبيرهم لأنواع الأجسام وأشخاصها واعتنائهم بها، عرفت أنهم^١ هم الذين يدبّرون تلك الأجسام بأنواع التدابير المختلفة؛ فعلى الحقيقة هم العشاق للواجب لذاته وإِعْلَلهم العقلية، ولهم عناية عظيمة بالأجسام التي هي أصنامهم^٢ فيدبّرونها بأحسن تدبير يليق باستعدادها على وجه الحكمة والمصلحة؛ وبهذا المعنى تسقط مباحث سريان العشق في جميع الموجودات العقلية والحسية بل لا يصح سريانه إلا في الموجودات العقلية والنفسية فحسب.

وأما ما ذكره من عشق القوى النباتية لما هي بصدد من الأعمال والأفعال، وعشق الهيولى للصورة، والصورة للهيولى، والأعراض لموضوعاتها، فأمثال^٣ ذلك كله من آثار العناية وحسن التدبير الذي لأرباب الأصنام، فافهم^٤.

[كل ما في عالم الكون والفساد منقوش و مصوّر في الفلك]

و يجب أن تعلم أنّ كل شيء ممّا في عالم الكون والفساد - ما وجد وما سيوجد من أول الدور إلى آخره - منقوش و مصوّر في الفلك على ما هو موجود عندنا كل نوع بجميع أشخاصه وهيئاته و كل إنسان و فرس و تين و عنب و ذهب و فضة و غيرها من باقي أشخاص الأنواع منقوش مع جميع أحواله من أول نشئه^٥ إلى فنائه مصوّر بجميع حركاته و سكناته؛ كما قال الكتاب الإلهي: ﴿وكل شيء فعلوه في الزبر و كل صغير و كبير مستطير﴾^٦ و قوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض و لا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾^٧ و قوله تعالى: ﴿عنده أم الكتاب﴾^٨ و كتاب الله تعالى لا يكون من الكاغذ و جلد الضأن و المعز؛ بل بما يليق بجلاله و عظمته؛ فكُتِبَ نوعان: أحدهما العقول المجردة؛ و ثانيهما النفوس المدبّرة؛ فالعقول منقوش فيها الروحانيات و ينقش في أجسام

١. د: بأنهم.

٢. ش: و أمثال.

٣. ش: رشوه.

٤. سورة حديد، آية ٢٢.

٥. ن: أصنام.

٦. د: فافهم.

٧. سورة قمر، آية ٥٢-٥٣.

٨. سورة رعد، آية ٣٩.

النفوس، أعني الأفلاك، جميع الجسمانيات و هيئاتها، كما قال تعالى: ﴿و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين﴾^١ فكل نوع من الأنواع العنصرية البسيطة و المركبة مع جميع أشخاصه مصوّر في الأفلاك و منقوش في^٢ كل واحد منها بجميع هيئاته الجسمانية، و عدد أشخاص كل نوع، و كم شخص يقع في^٣ كل نوع في كل دور، و غير ذلك من الأحوال التي يمكن وقوعها في الوجود.

و بالجملة، جميع ما يحصل في كل واحد من أشخاص الأنواع و ما يصدر عن كل واحد منها من دقيقها و جليلها فالكتب الإلهية و الألواح العلوية منقوشة بجميعها لاتغادر صغيرة و لا كبيرة إلا أحصتها و ضبطتها؛ كما قال تعالى: ﴿ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة و لا كبيرة إلا أحصاها﴾^٤.

يبقى هاهنا بحث، و هو أنّ الأفلاك أجسام بسيطة متشابهة شفافة خالية عن الألوان و سائر الكيفيات؛ فكيف يصوّر فيها الجسم المتّصف بالسواد و البياض و سائر الألوان و الطعوم و الروائح و غير ذلك من الأحوال التي لا يمكن نقشها في الأفلاك البسيطة الشفافة؟

و الجواب أنّ الأفلاك أبدعت منقوشة و مصوّرة بجميع^٥ الكائنات على الوجه المفصل المذكور، و تلك النقوش و التصاویر في سطوحها المقعرة و المحذّبة مملوءة منها على التناسب و الترتيب الموجود ما أمكن نقشه فهو منقوش بصورة^٦ الإنسان و الفرس و البعوضة و غيرها من باقي الأشخاص و كذا شكله و تخاطيطه و مقداره و غير ذلك مما يمكن نقشه.

و هذه الصور^٧ و النقوش غير محسوسة، لأنّها في أجرام الأفلاك و سطوحها؛ الغير المحسوسة فما يكون فيها يكون أيضاً كذلك فيجب أن تكون الصور و النقوش التي في الأجرام الفلكية على ما يليق بحالها.

و أمّا الهيئات التي لا يمكن تصويرها فتكون منقوشة و مكتوبة على وجه

١. سورة أنعام، آية ٥٩.

٢. ٥. ٢. في.

٣. ن. أحصته و ضبطته.

٤. ٥. ٣. في.

٥. ن. جميع (نسخه بدل: بجميع).

٦. سورة كهف، آية ٤٩.

٧. ٨. ش. الصورة.

٨. ن. كصورة.

آخر حول كل صورة منها جميع أحوالها بالخط^١ الإلهي اللائق بحال الأفلاك على نحو كتابة دساتير^٢ الدواوين و ما يناسب ذلك؛ و إلا فالأفلاك سطوحها المقعرة و المحدبة مستوية لا تتواء و لا تعجز فيها ليلزم وقوع الخلأ فلا تدرك تلك الصور بالحواس الظاهرة.

و الذي يدل على أن كل شيء مصور في الفلك^٣ بجميع أحواله إنك ترى الشخص الواحد في النوم على أحوال شتى: فتراه صغيراً مرةً و كبيراً أخرى، و شاباً مرةً و شيخاً أخرى، و غير ذلك من الأحوال المختلفة و الهيئات المتفاوتة.

١. ب: بالخط.

٢. د: مصور للفلك.

٣. د: شاباً.

٢. د: كسائر.

٤. ش: بل.

الفصل السادس عشر

في مقامات العارفين و كيفية^١ ترقّيه^٢م في مدارج كمالهم
و نذكر ما يعرض لهم من الأحوال في درجاتهم^٣ إلى آخرها

العارف هو الذي حصل له كمال القوة النظرية بالبرهان اليقيني و الذوق
الكشفي، بحيث يشاهد تجرّد ذاته عن الجهات في أيّ حال شاء؛ فإن ترقّى عن
مشاهدة ذاته إلى مشاهدة ما فوقها من النفوس و العقول و شاهد مع ذلك العلة
الأولى، فهو العارف التام الكامل الذي ليس وراءه مرتبة أخرى؛ و إن تيسّر له
مشاهدة المجرّدات دون العلة الأولى، فهو دون العارف^٤ الأول في الكمال؛ و إن
شاهد تجرّد ذاته فحسب و لم يتمكن من الترقّي إلى مشاهدة المجردات العقلية
من النفوس و العقول، فهو العارف المتوسط و ليس بعده إلا مرتبة المحجوبين؛
و هو الكامل في القوة النظرية من جهة البرهان لا غير و^٥ لم يستبصر بمشاهدة
ذاته و لا بمشاهدة غيرها، فهو العارف الناقص المستبصر باليقين البرهاني و
هو علم اليقين^٦ كما أنّ المراتب التي^٧ قبلهم هي عين اليقين.
و يُخصّص^٨ الكتاب^٩ الإلهي و الصوفية مرتبة العارف الكامل الذي يشاهد
جميع المجردات مع العلة الأولى بحق اليقين.

١. د: - كيفية.

٢. د: - في درجاتهم.

٣. ش: - التام الكامل الذي ليس وراءه ... المجردات دون العلة الأولى، فهو دون العارف.

٤. د: + إن.

٥. ب: النفس.

٦. ش: ب: الذي.

٧. ب: تخصيص.

و الصوفية لا يعتبرون في المعرفة كمال القوة النظرية من جهة البرهان، بل يعتبرون كمال النفس بالمشاهدة والعيان.

فإذا لم يكن البرهان معتبراً كان ترتيب العارفين في الكمال والنقصان و التوسط هو الترتيب الذي ذكرناه بعينه؛ إلا أن آخر مراتب العارفين على رأي الصوفية هو العارف بنفسه و على مذهب الحكماء هو العارف بالوجود من جهة البرهان.

و على المذهبين لا يكون بعد هاتين المرتبتين إلا مرتبة المستبصرين بالعقد الإيماني الحاصل لهم بسبب بعض الكاملين.

و هؤلاء العارفون المذكورون في أي مرتبة كانوا حتى خوطبوا من الملائكة الأعلى بإصلاح النوع كانوا أنبياء و رُسلًا، يصلح الله تعالى بهم البلاد و يرشد إلى السعادة الأبدية العباد.

فإن كان المخاطب في أجل مراتب الكمال فهو النبي الأعظم و الرسول الأكرم؛

و إن كان دون ذلك فهو متوسط أو ضعيف في النبوة بحسب وقوعه في المرتبة الوسطى أو الأخيرة.

و إن لم يخاطب من الملائكة الأعلى بإصلاح النوع فذلك العارف إما حكيم أو شيخ من مشايخ التصوف، بحسب معرفته و إحاطته بالبراهين العقلية و الدلائل الحكيمة و عدم ذلك.

فهذه مراتب العارفين على ما يقتضيه أصول الحكماء و المتصوفة^٢؛ و ما عداها فهم المقلدون أرباب العقد الآيماني؛ فخلاصتهم طائفتان الزهاد و العباد.

[كلام ابن سينا في تعريف الزاهد والعايد والعارف وأغراضهم]

و قد عرّف الشيخ الرئيس الزاهد و العابد و العارف في كتاب الإشارات^٣ فقال: المُعرّض عن متاع الدنيا و طيّباتها يخصّ باسم «الزاهد»، و المواظب على

٢. المتصوفين.

١. د. فإن.

٣. الإشارات، النمط التاسع في مقامات العارفين، ص ١٥١؛ شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٦٩.

فعل^١ العبادات من القيام والصيام يخص باسم «العابد»، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه يخص باسم «العارف»^٢.

وطالب الحقيقة والمعرفة يلزمه أن يعرض عن كل ما يبعده عن مطلوبه أولاً ثم بإقبال ما يقربه إليه ثانياً؛ لكن ما سوى الحق من لذات الدنيا وطيباتها لما كان شاغلاً ومبعداً عنه وجب على طالب الحقيقة تركه؛ ثم يلزمه الإقبال على كل ما يعتقد أنه يقربه إلى مطلوبه من أنواع العبادات وأصناف القربات^٣.

فإذا ترقى الطالب من مرتبة الزهد والعبادة إلى مرتبة^٤ معرفة نفسه فهو أول مراتب المعرفة؛ ثم إن ساعدته العناية الإلهية حتى ترقى إلى المراتب التي بعدها فهو السعادة العظمى والراحة الكبرى^٥.

والعارف في الغالب لابد وأن يجتمع فيه الزهد الذي هو الإعراض عما يشغله عن مطلوبه من الأمور الدنيوية في الأول، ولا يلزم أن يجتمع فيه الزهد في ثاني الحال بعد حصول المعرفة.

وأما العبادة فلا يلزم أن تجتمع مع العارف لا في الأول ولا بعد ذلك؛ فقد يكون العارف زاهداً عابداً وقد يكون زاهداً غير عابد وبالعكس؛ وقد يكون الزاهد خالياً عن العبادة والمعرفة وكذلك العابد؛ فالاجتماعات^٦ الثلاثية ثلاثة والثلاثية^٧ لا تكون إلا واحداً. ويختلف غرض الزاهد والعارف من الزهد والعبادة مع اتحاد الفعل: فإن غرض الزاهد غير العارف من الزهد والعبادة المعاملة، فهي بالنسبة إلى الزهد تجرى مجرى تاجر يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وبالنسبة إلى العبادة تجرى مجرى أجير يعمل عملاً لأخذ أجره في الآخرة هي الأجر والثواب.

١. الإشارات: فعل؛ ن: النفل؛ ب: النقل؛ ش: الفعل.

٢. متن الإشارات.

٣. د: القربات.

٤. د: المرتبة.

٥. بركرفته از شرح الإشارات خواجه طوسي با شرح وتفصيل شهرزوري.

٦. ش، د: و الاجتماعات.

٧. د: الثلاثة.

وكذلك حكم العابد و غرضه^١ من الزهد و العبادة بعينه كغرض الزاهد من غير فرق.

و أمّا غرض العارف من الزهد في حال توجّهه إلى الحق و إعراضه عمّا سواه، التّنزّه عما يشغل سرّه عن الحق إيثاراً^٢ للمقصود الذي يهّمه^٣؛ و غرضه من الزهد في الحالة التي يكون فيها ملتفتاً عن الحق إلى غيره، التّكبرُ على ما سوى الحق استحقاقاً لغيره.

و أمّا غرضه من العبادة فارتياض لهيمته التي هي مبادئ إراداته^٤ و عزماته الشهوانية و الغضبية و غيرهما؛ و ارتياضُ أيضاً لقوى نفسه التي هي الخيال و الوهم ليجزّها^٥ بالتعويد عن العالم الأدنى إلى العالم^٦ الأعلى بحيث تصير هذه القوى مشيعةً للنفس عند توجّدها إلى ذلك العالم، و يصير ذلك التشبيع^٧ ملكةً لها و عادةً مستمرة لا تنزع النفس في حال التوجه و لا تزاجمها عند الخلوص إلى المشاهدة؛ فينبذ تخلص النفس إلى العالم العقلي و النور الربوبي مع تشبيع جميع ما تحتها من القوى و موافقتها في التوجه^٨ إلى ذلك العالم^٩.

[في إثبات ضرورة وجود النبي]

و إذا عرفت هذه المراتب الثلاثة من الزاهد و العابد و العارف و انقسام العارف إلى النبي و الحكيم و الشيخ، فيجب أن تعلم أنّه لا بد من وجود النبي الذي لا يكمل نظام هذا العالم^{١٠} إلّا بوجوده و لا تتم الدعوة إلى الله تعالى و الحَضّ^{١١} على طلب السعادة الأبدية و التحذير عن الشقاوة السرمدية إلّا به.

١. د: العابد فإنّ غرضه.

٢. د: إيثار.

٣. ن: ينمه (نفسه بدل، ش، ب: تمعه)؛ د: يهّمه.

٤. د: إراداته.

٥. د: ليجزّها.

٦. د: التقيع؛ ب: التشبيع.

٧. د: إلى العالم العقلي و النور ... تحتها من القوى و موافقتها في التوجه.

٨. د: العالم؛ شرح الإشارات، صص ٣٧٠-٣٧١.

٩. د: النوع.

١٠. د: بالضم.

وإثبات وجود هذا النبي العارف يبتني على مقدمات:

المقدمة الأولى^١: إنَّ الإنسان الواحد لا يمكنه أن يقوم بجميع أمور معاشه دون معاون؛ فإنَّه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولأزواجه وأولاده وخُدامه ومن يتعلَّق به من أقربائه. وهذه الأمور المذكورة جميعها صناعية لا يمكن الشخص الواحد أن يتعلَّمها إلَّا في مدة طويلة لا يمكن أن يعيشها فاقدًا لها؛ وإن أمكن أن يعيش فبعسرٍ عظيم يكون منقُصاً^٢ فيها ممنوعاً عن تحصيل الكمالات العقلية. فلا بدَّ من وجود جماعة يتعاونون على تحصيل تلك الصناعات الكثيرة ويتشاركون في اكتساب تلك الجُزء المتفَنِّة فيفرغ^٣ كل واحد منهم عن مهمٍّ ينتفع به صاحبه، فتتمُّ المشاركة والمعاونة وتكمل حياة النوع الإنساني وغيره من أنواع الحيوانات: بمعارضة^٤ بأن يعمل كل واحد منهم عملاً إمَّا من جنس عمل صاحبه، أو من غير جنسه؛ ومعاوضة^٥ بأن يعطي كل واحد منهم الآخر من عمله عوضاً ممَّا أخذ منه من عمله.

فاضطرَّ النوع الإنساني لهذا السبب إلى الاجتماع في مكان واحد لأجل المعاونة والمشاركة اللتين لا يكمل صلاح الخلق إلَّا بهما، ويسمَّى الحكماء هذا الاجتماع «تمدناً»؛ فلذلك قالوا «الإنسان مدني بالطبع» بمعنى أنَّه يحتاج في الحياة ومعيشتها وصلاح دنياه وتكميل نفسه لأخراه إلى هذا الاجتماع. فعقد^٦ النوع البشري لهذا السبب في كل مكان ومقام مُدناً وبلاداً وقرى وضياعاً يستجمعون فيها فيتعاونون على تحصيل الغذاء الجسماني وتوابعه ويتشاركون على اكتساب الغذاء الروحاني الذي هو كمال النفس الناطقة.

المقدمة الثانية^٧: إنَّ هذا الاجتماع التمدني على التعاون، لا يتم انتظامه إلَّا إذا كان بين الناس معاملةً وعدلٌ، لأنَّ كل واحد من الناس يشتهي لنفسه جميع المنافع المحتاجة إليها ويتأذى ممَّن يزاحمه عليها وتدعوه قوة شهوته

١. شرح الإشارات، همان، ص ٣٧٢.

٢. ب: متعصباً.

٣. د: فيتفرغ.

٤. ب: فمن.

٥. همان، ص ٣٧٢.

غضبه إلى أن يقاتل الناس على تحصيلها و يعاديهم على أخذها منهم و يحمله ذلك على الجور و الظلم و العدوان و يقع بسبب ذلك الهرج و المرج و الخلاف الموجب لفساد الاجتماع التمدني و اختلال النظام الاجتماعي الذي تأباه العناية الأزلية و الرحمة الإلهية؛ فإذا كان في ذلك الاجتماع معاملة و عدلٌ يتفق على صحتها جميع أهل المدينة، ثم الاجتماع و استقام النظام و لم يختل أمر الاجتماع؛ فلا جرم لا بدّ من معاملة يصحبها عدل و تلك المعاملة و العدل يفتقران^١ إلى وضع قوانين كلية تنتزع منها الجزئيات التي لا تنحصر.

و تلك القوانين الكلية هي الشريعة التي هي في أصل اللغة مورد الشاربية المتساوين في الانتفاع بها، كاستواء الجماعة المدينين في الانتفاع بالشريعة التي هي القوانين الكلية.

المقدمة الثالثة^٢: إنّ هذه الشريعة لا بدّ لها من واضع يضع^٣ تلك القوانين الكلية و يعيّن ضوابطها و يقرّر قواعدها، على ما يقتضيه طبيعة الوقت و الزمان و توجه الحركات العلوية و المكان. و^٤ ذلك الواضع هو الشارع الذي يجب أن يكون أفضل البشر و أشرفهم، ليمتاز عنهم بمزية استحقاق الطاعة في قبول شريعته و استحقاق الطاعة^٥. و قبول الشريعة من هذا الشارع إنّما يكون عند اختصاصه بآيات تدلّ على أنّ الشريعة التي وضعها من عند الله تعالى، و إلّا لم يقبل الكافة شريعته و لا يأخذون سنته.

و تلك الآيات هي المعجزات الخارقة للعادات و هي إمّا أن تكون قولية، أو فعلية:

فالقولية، كالإنذار بالمغيبات و الأمور الجزئية الماضية و المستقبلية و كلامه الحكمي^٦ في الإلهيات و أسرار الوجود^٧.

١. د: يفتقر.

٢. هـ: مناجاة.

٣. د: يضع.

٤. ش: - و.

٥. د: في قبول شريعته و استحقاق الطاعة.

٦. د: الموجودات.

٧. د: الحكمي.

وَأَمَّا الفعلية، فكالتحريكات والتسكينات^١ العظيمة الصادرة عنه وكذلك الخسف والزلازل وغير ذلك مما يأتيك بيانه^٢.

والعوام أطوع للمعجزات الفعلية؛ والخواص^٣ أطوع للقولية؛ لكن الفعلية لاتتم من غير قولية.

لكن النبوة والمعجزة لاتحصلان من غير دعوة إلى حيّ عالم حكيم قادر على جميع الأشياء؛ فيجب وجود هذا الشارع الفاضل المؤيد بالمعجزات وذلك هو^٤ النبي الأكرم الذي اختاره الله تعالى لإصلاح^٥ فساد بلاده ولارشاد خواص عباده.

المقدمة الرابعة^٦: أكثر العوام الذين غلبت عليهم الشهوات الجسمانية ولم يظفروا بشيء من اللذات الحقيقية، لايبالون باختلال العدل والنظام، ولايلتفتون إلى اضطراب^٧ الشرائع والأحكام النافعة لهم في المبدأ والمعاد، فلا جرم يُقدمون على مخالفة الشرائع الإلهية التي وضعها الأنبياء عليهم السلام؛ فإذا كان مكتوباً في الشريعة أن للمطيع -مجازاةً على طاعته- ثواب، وللعاصي -على معصيته- عقابٌ بعد الموت، فيحملهم رجاء الثواب وخوف العقاب على طاعة صاحب الشريعة وترك معصيته.

فوجب أن يكون للمحسن جزاء على إحسانه، وللمسيء على إساءته، والمُجازي هو الله تعالى القادر على مجازاة المحسن، والمتنقم^٨ من المسيء، الخبير بكل جليل وحقير، مما يُبدونه ويخفونه من جميع أحوالهم وأفعالهم. ويجب أن يكون في شريعته واجباً معرفة هذا المُجازي والشارع، على كل مستعد للبحث عن الشريعة.

ولما لم تكن المعرفة العامة معرفة حقيقية لم تكن يقينية ولا ثابتة؛

١. ب: السكّنات. ٢. ن: نبأة (نسخه بدل: بيانه)؛ د: مما ينباها.

٣. ش: - أطوع للمعجزات الفعلية والخواص.

٤. ن: هي. ٥. ن: لصالح؛ د: لدفع.

٦. شرح الاشارات، همان، ص ٧٢٢ با شرح وتفصيل شهرزوري.

٧. د: لايلتفتون لاضطراب. ٨. ب: المتنثم.

فوجب أن يكون معها سبب حافظ لتلك المعرفة؛ ففرضت عليهم العبادات المذكورة بالمعبود والشارع، كالصلوات والصيام والزكوات وغيرها من أنواع العبادات^١؛ وكررت العبادات عليهم لثلاثينسون ويهملون مع القرن^٢ الأول الذي يلي النبي.

فعلم من هذه المقدمات أن نظام العالم لا يتم ولا يكمل إلا بوجود النبي، فيجب أن يدخل في الوجود بحكم العناية الأولى؛ فإنه لو^٣ لم يوجد لزم أن يفوت جميع ما ذكرناه من المصالح. فاحتياج الخلق إليه أشد من احتياجهم إلى إنبات الشعر على الأجناف والحاجبين، وتغيير أخمص القدمين^٤، وغير ذلك من المنافع الغير الضرورية؛ فكيف يجوز في العناية الأولى إيجاب هذه الأشياء التي لا ضرورة إليها، وإهمال تلك الأمور المهمة؟ وقد عرفت أن الممكن الأخس إذا وجد وجب وجود الأشرف قبله.

[في المعجزة]

فإن قلت: المعجزات التي هي خوارق للعادات الدالة على صدق الأنبياء، كما تصدر عن الأنبياء تصدر عن السحرة والكهنة والمشعبذين، فكيف تدلّ هذه الخوارق للعادات على صدق الأنبياء مع كون السحرة والكهنة والمشعبذين^٥ مشاركين لهم في ذلك؟

قلت: الفرق بين المعجزات الخارقة^٦ للعادات الصادرة عن الأنبياء وبين خوارق العادات الصادرة عن غيرهم، أن الخوارق الصادرة عن الأنبياء^٧ أمور مقرونة بالتحدّي مع عدم المعارضة^٨.

١. - المذكرة بالمعبود والشارع كالصلوات والصيام والزكوات وغيرها من أنواع العبادات.

٢. د: القرآن. ٣. ش: لو.

٤. برگرفته از الشفاء، الإلهيات، مقاله ١٠، فصل ٢، ص ٤٤١: «فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان ويتمصل وجود أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشجار وعلى الحاجبين وتغيير الأخص من القدمين».

٥. ن: - فكيف تدلّ هذه الخوارق على صدق الأنبياء مع كون السحرة والكهنة والمشعبذين.

٦. قلت: الفرق بين المعجزات الخارقة. ٧. قلت: الفرق بين المعجزات الخارقة.

٨. ناظر است به آنچه در تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین آمده است: المقصد الرابع في النبوة.

و أما خرق العادة الصادرة عن السحرة و غيرهم فإنّها لم يحصل فيها هذان القيدان فلا تكون معجزة؛ فـ«خرق العادة» قيد يمتاز به النبي عن الأمر الذي يفعله من لا يدعي النبوة.

و إنّما شرطوا الاقتران بالتحدي ليخرج عنه الكاذب الذي اتخذ معجزة الأنبياء الماضين حجةً لنفسه، فإنّها غير مقرونة بالتحدي؛ و كذا يتميز بقيد التحدي الخوارق الظاهرة من الأنبياء قبل بعثتهم؛ و يتميز أيضاً به الخوارق الصادرة عن الأولياء التي تسمى «كرامات».

و يخرج بقيد عدم المعارضة السحر و الشّعْبَذَة، فإنّها وإن كانت خارقة للعادات مقترنة بالتحدي إلا أنّها معارضة؛ على أنّ العقل يحكم بأنّ مشاهدة المعجزات الخارقة للعادات التي هي آثار نفوس الأنبياء تدل على كمال نفوسهم و تصديق أقوالهم.

و لا ينتقض ما ذكرناه بسكّان الأطراف الذين يعيشون منتظمي الأحوال من غير نبي و لا شريعة؛ فإنّا لم ندّع أنّ وجود النبي و الشريعة - التي يأتي بها - ضروريتان^١ في حياة الإنسان و بقائه؛ بل الذي ادّعيناه أنّ نظام الاجتماع المدني في المعاش الدنيوي و المعاد الآخروي لا يكمل و لا يتم إلا بنبي و شريعة على الوجه الذي قرّرناه، و ذلك القدر يكفي في وجود النبي و الشريعة؛ على أنّ سكّان الأطراف لابدّ لهم في معاشهم من سياسات ضرورية و ضوابط كلية^٢.

[فوائد أخرى من بعثة الأنبياء]

و قد ذكر الحكماء - رضي الله عنهم^٤ - عدّة من فوائد بعثة الأنبياء - عليهم السلام - غير ما ذكرناه:

فمن تلك الفوائد، معرفة طبائع الأشياء المتكوّنة على وجه الأرض، فإنّه

المسألة ٧، في نبوة نبيّنا (كشف المراد، ص ٢٥٤).

١. د: و إنّها.

٢. شرح الإشارات، همان، مصص ٢٧٣-٢٧٤ با شرح و تفصيل و انتظام خاص شهرزوري.

٤. د: - رضي الله عنهم.

لما كان بعضها أغذية و بعضها أدوية نافعة و بعضها سمّية مهلكة، و التجربة لا تفي بمعرفة ذلك إلا بعد الأزمنة الطويلة مع أنّ تجربة ذلك لا تخلو عن ضرر؛ و الأنبياء يبيّنون ذلك كله و يميّزون بين الأغذية و الأدوية و السموم و يهدون الخلق إلى أنواع المنافع و أصناف المضار بالوحي الإلهي و الإلهام الرباني. و من ذلك، أنّ الأحكام النجومية التي تشتمل على جملة من المصالح لا تعرف من طريق التجربة؛ إذ التجربة لا تحصل إلا بالتكرارات الكثيرة و الأدوار العظيمة، كأدوار الكواكب الثابتة التي لا تفي بها الأعمار القصيرة؛ فعُرِفَتْ من جهة النبوة.

و من جملة تلك الفوائد، أنّ الأفعال الصادرة عن الإنسان بحسب مقتضى عقله لا تكون عبادة؛ لأنّه كالفعل المعتاد، و العادة لا تكون عبادة بخلاف الأفعال التي يأمر بها الأنبياء و الرسل المعظّمون في القلوب و مع ذلك لا يكونون عالمين بعلته، فإنّ الإتيان بتلك الأوامر عين العبادة؛ و لأجل ذلك وردت الشرائع الإلهية بفعل أفعال لا يعرف البشر شيئاً من فوائدها ليكون الأثر الحاصل منها في النفوس أعظم.

و^٢ من تلك الفوائد، إرشاد الخلق إلى جميع الصناعات النافعة و الحرفة المفيدة إلى صلاح معاش العباد و الاستعانة بها على السعادة في المعاد؛ و ذلك إنّما يكون بتوقيف^٣ الأنبياء، كما قال الكتاب الإلهي «و علم آدم الأسماء كلها»^٤ و استخراج هذه الأشياء بالتجارب فيه عُسْرٌ عظيم؛

فوجب بما ذكرناه من جميع هذه الفوائد بعة الأنبياء و إرسال الرسل لحفظ النظام الدنيوي و تحصيل البقاء الأخروي على الوجه الأفضل^٥ الأكمل. فقد عرفت مما ذكرناه غرض العارف من الزهد و العبادة، و عرفت أنّ غرض غير العارف منهما هو حصول الثواب و الأمن من العقاب. ثم بيّنا^٦ لذلك النبوة و فوائدها.

١. ب: لا يكونوا.

٢. ش: - و.

٣. ب: يتوقف.

٤. سورة بقره، آية ٣١.

٥. ب: + و.

٦. ب: أثبتنا.

[غرض العارف و مقصوده فيما يطلبه]

فيجب الآن أن نذكر غرض العارف و مقصوده فيما يطلبه ثم نذكر بعده أحوالهم المترتبة في طريق سلوكهم إلى الحق الأول من ابتداء حركتهم إلى النهاية التي هي الوصول إلى الله و ما يسنح لهم في كل منزل منها:

فنقول^١: إنَّ العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، لأنَّه عاشق للكمال الحقيقي فهو لا يؤثر شيئاً على عرفانِّه و عبادته للحق تعالى لذاته، لا لرغبة في الثواب و لا لخوف من العقاب، بل لأنَّه مستحق للعبادة.

فإرادة العارف و عبادته له يتعلقان بالحق الأول لذاته، و إن تعلَّقاً أحياناً بغيره فيكون ذلك التعلق لأجل الحق أيضاً؛ كما ذكرنا^٢ أنَّ غرض العارف من العبادة رياضة لقوى^٣ نفسه ليجرَّها بالتعويد إلى جناب الحق؛ و ليس جرَّ القوى إلى جناب الحق هو الحق تعالى، بل العارف هو الذي يقصد الحق و يطلبه بالذات و إن قصد غيره فبالعرض لأجل الحق تعالى^٤.

و جمهور الخلق غير العارفين^٥ مقصودهم من الزهد و العبادة ليس هو الحق بل هو الثواب و الخوف من العقاب، و يكون الحق واسطة في ذلك.

و المستحل توسيط الحق مرحوم لأنَّه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها^٦ بل أنسه مع اللذات الجسمانية و الشهوات الظلمانية.

و قد قيل في الوحي الإلهي لداود عليه السلام: «يا داود مَن أظلم مِنَّ عبدي لجنة أو نار و لو لم أخلق الجنة و النار لم أكن أهلاً لأنَّ أعبد».

[درجات العارفين المرتبة و ما يعرض لهم في كل مرتبة من الأحوال]

و أمَّا ذكر درجاتهم المرتبة و ما يعرض لهم في كل مرتبة و درجة من الأحوال من أولها إلى آخرها:

فهو أنَّ أول درجاتهم المرتبة بحسب حركاتهم هي الإرادة؛ فإنَّها المبدأ

١. بر گرفته از ایشانات و شرح آن (همان، ص ٢٧٥) با شرح و تفصیل و تنظیم شهرزوری.

٢. ب: ذکرناه.

٣. ب: بقوى.

٤. د: - و يطلبه بالذات و إن قصد غيره فبالعرض لأجل الحق تعالى.

٥. د: عارفين.

٦. ایشانات، ص ١٥٢؛ فيستطعمها؛ ن: فيطعمها؛ د: يستطعمها؛ ب: فيطعم.

القريب للحركة. و علة حصول الإرادة تصوّر الكمال الذاتي الخاص بالواجب لذاته الفائض على كل قابل مستعد بحسب استعداده؛ مع التصديق بوجوده على طريق الجزم و سكون النفس، سواء كان ذلك التصديق اليقيني حاصلاً بالبرهان أو بالتقليد، فإنّه يوجب تحريك الطالب لطالب ذلك الفيض^١.

فلا جرم كانت الإرادة المترتبة على هذا التصديق هي ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني، رغبة في الاعتصام بالواجب لذاته و الجواهر العقلية الثابتة التي لاتزول و لاتتغير؛ فهي السبب في حركة النفس إلى العالم العقلي و النور الإلهي^٢.

و غايتها هو أن ينال من روح الاتصال من ذلك العالم بقدر إمكانه و استعداده؛ و قد عرفت في كتاب النفس^٣ أنّ الحركة الإرادية الحيوانية لها أربع مبادئ مترتبة: فالأول، هو الإدراك؛ و ثانيها، الشوق؛ و ثالثها، العزم المسمى^٤ بالإرادة الجازمة؛ و رابعها، القوى المؤتمرة^٥ المنبئة في الأعضاء. و هذه الحركة لما كانت إرادية غير حيوانية كان لها من المبادئ ثلاثة: الإدراك و الشوق و العزم، و هو المسمى بالإرادة دون الحركة الرابعة الذي هو استثمار^٦ القوى المنبئة في الأعضاء المختصة بالحركات الجسمانية التي لاتوجد في الحركات الإرادية المذكورة.

فإذا حصلت الإرادة الجازمة للمريد الطالب للترقي^٧ في درجات الكمال، وجب عليه الرياضة التي هي في الدواب عبارة عن منعها عن الإقدام على الحركات الغير المرضية، و تعليمها الحركات المرضية و صيرورتها^٨ ملكة مستقرة و عادة مستمرة؛ و هي في الإنسان عبارة عن طاعة القوى الحيوانية - التي هي مبدأ الإدراكات و الأفعال - للقوة العاقلة بحيث يصير ذلك ملكة ثابتة، إذ لو لم تكن القوى الحيوانية صادرة عن أحكام القوة العاقلة كانت بمنزلة بهيمة

١. شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٧٨.

٢. همان، ص ٣٧٩.

٣. همان: في النمط الثالث.

٤. ش: المنتهي.

٥. ش: المرة؛ د: المؤثرة.

٦. د: إيثار.

٧. ش، ب: المترقي.

٨. ش: ضرورتها.

غير مرتاضة تطلب ما تشتهي بحسب التخيل و التوهم المتصور، أو بحسب ما أدته الحواس^١ الظاهرة إليها؛ فتتحرك بذلك السبب حركات مختلفة بحسب اختلاف شهوتها و غضبها و تستخدم القوة العقلية في تحصيل مراداتها، فحينئذ تسمى «نفساً أمارة^٢ بالسوء» فتكون مخدومة للعقل المطيع لها عن غلبة اضطراراً، بخلاف ما إذا كانت القوة العقلية قوية فراضت تلك القوى الحيوانية و منعته عن التخييلات الفاسدة و الأوهام الكاذبة و الإحساسات الزائدة و غير ذلك من الأفعال و الأحوال المثيرة للشهوة و الغضب، و جعلتها بكثرة الدربة و التدريب مطيعة للعقل العملي، منقادة إلى أوامره، منتهية عن مناهيه؛ فتكون القوة العقلية حينئذ «نفساً مطمئنة» تصدر عنها الأفعال و الأقوال على الوجه الأصوب متفقة غير مختلفة المبادئ و تكون^٣ القوى الحيوانية كلها مطيعة و مؤتمرة بأوامرها؛ و يكون بين هاتين الحالتين حالات أخرى مختلفة بحسب غلبة القوة العقلية أو^٤ الحيوانية.

فإذا منعت القوة العاقلة^٥ القوة الحيوانية عن هواها و عصتها^٦؛ ثم ندمت بعد ذلك فلزمت نفسها سميت «نفساً لوامة».

[في الرياضات و أقسامها و أغراضها و ما يعين عليها]

فعلم من هذا التقرير أنَّ رياضة النفس هي^٧ نهياها عن هواها و أمرها بطاعة العقل^٨.

و الرياضات تختلف بحسب اختلاف الأغراض العقلية:

فمنها، الرياضات العقلية التي ذكرها الحكماء في الحكمة العلمية و العملية.

١. هـ: للحواس.

٢. ب: فتكون.

٣. د: - الحيوانية فإذا منعت القوة الماقلة.

٤. د، ب: غضبها.

٥. شرح الإشارات، همان، ص ٢٨٠-٢٨١.

٦. د: النفس الأمارة.

٧. ن: و.

٨. ن: هو.

ومنها، الرياضات السمعية التي ورد بها^١ الأنبياء والأئمة وهي المسماة بـ«العبادات الشرعية».

و أمّا رياضات العارفين فهي أدقّ جميع أنواع الرياضات وأغمض أصنافها لأنّ حاصل رياضاتهم وغايتها إرادة وجه الله تعالى، و طلب مرضاته دون غيره من الموجودات، ومنع النفس عن الالتفات إلى ما سواه تعالى و إجبارها على التوجه إليه، حتى يصير الإقبال غلبةً و الانقطاع عن غيره ملكةً ثابتة لها.

و أنت إذا تأملت أنواع الرياضات وأصنافها وجدتها داخلة في هذه الرياضة من غير عكس^٢.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الغاية القصوى من الرياضة هو تحصيل الكمال الحقيقي الذي لا يحصل إلّا بحصول أمر وجودي و هو الاستعداد الذي يشترط في حصوله زوال المانع، و الموانع، إمّا أن تكون من داخل، و إمّا أن تكون من خارج؛ فصارت الرياضة موجّهة إلى أغراض ثلاثة^٣:

الأول، تنحية ما دون الحق عن مستن^٤ الإيتار و هو إزالة الموانع الخارجة. و الثاني، هو تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنة، فعند توجه النفس المطمئنة إلى العالم العلوي ينجذب معها التخيّل و التوهم مع تشجيع^٥ سائر القوى البدنية، و هو إزالة الموانع الداخلة التي هي الدواعي الحيوانية.

و الثالث، تلطيف السرّ و هو عبارة عن تهَيُّؤ النفس للانتقاش بالصور العقلية و قبولها للإشراقات العلوية بسرعة و هو تحصيل الاستعداد. و هذه الأغراض الثلاثة يعين عليها أمور^٦:

أمّا الغرض^٧ الأول^٨، فيعين عليه شيء واحد و هو الزهد الحقيقي الذي هو

١. ب: وردتها. ٢. همان، ص ٢٨١.

٣. شرح الإشارات، همان، ص ٢٨١.

٤. الإشارات، ص ١٥٣؛ مستن: ب، د: سنن؛ ش: متن.

٥. د: و هو يستتبع؛ ب: تشجيع.

٦. شرح الإشارات، همان صص ٢٨١-٢٨٢.

٨. ب: + للإشراقات العلوية.

٧. ن: العرض.

عبارة عن التنزّه عما يشغل السرّ عن الحق تعالى.

و الغرض الثاني، فيعين عليه ثلاثة أشياء:

الأول، العبادة المقرّنة بالفكر، لأنّ العبادة تجعل البدن تابعاً للنفس، فإذا كانت النفس مع ذلك منصرفة إلى الجنب الأعلى بالأفكار الصائبة الصافية عن شوائب المحسوسات صار الإنسان الذي هذه صفته^١ مقبلاً على الحق بالكلية؛ وإلا فالعبادة إذا خلت عن الذكر والفكر كانت وبالأعلى عليه، كما قال الكتاب الإلهي: «قويل للمصلين الذين هم عن صلواتهم ساهون»^٢ فإذا^٣ كانت العبادة مقرّنة^٤ بالفكر والذكر، صارت تلك العبادة رياضة لهمم العارف وقوى نفسه لتجرّها^٥ بالتعويد عن العالم السفلي إلى العالم الأعلى الربوبي.

الثاني من المعينات، الألحان الموسيقية فإنّها لا محالة مؤثّرة في جواهر النفوس^٦ فهي معينة على هذا الغرض بالذات وبالعرض: أمّا بالذات فلأنّ النفس عند سماع الألحان المتناسبة تقبل عليها بالكلية متعجبة منها فتذهل عن استعمال القوى البدنية الحيوانية فتتخلص النفس إلى الجنب الأعلى؛ وأمّا أعانتها بالعرض، فلأنّ الألحان الموسيقية توقع الكلام المقارن لها من المنظوم والمنثور موقع القبول من الأوهام لما فيها من المحاكاة المائلة إليها النفس بالطبع. وذلك الكلام المقارن لتلك الألحان إذا كان من أشعار المتألّهين وكلام المستبصرين حاثاً على تحصيل الكمال الإنساني وطلب العالم الروحاني فإنّ النفس حينئذٍ تصير مشتاقة متنبهة لتحصيل أسباب السعادات فتقهر جميع القوى الشاغلة وتجعلها مطيعة لها.

الثالث من المعينات، نفس الكلام الواعظ الذي يفيد التصديق الإقناعي فيما ينبغي أن يعمل في أمر المعاد وأحوال السعادات، فإنّ ذلك يجعل النفس مستيقظة متنبهة قاهرة للقوى الحيوانية.

١. د: أنه؛ ب: مدة؛ نسخه بدل ن: هذه صفته.

٢. سورة ماعون، آية ٤هـ.

٣. د: مقرونة.

٤. د: لتجرّها.

٥. د: النفس.

فإذا انضمم إلى الكلام الواعظ أربعة أمور كانت أبلغ في النفع^١؛
الأول، أن يكون الواعظ زكياً، لأنه كشهادة تؤكد صدقه بخلاف ما إذا كان
الواعظ غير متعظ بوعظ نفسه، فإنه لا ينفع الغير لتكذيب فعله قوله.
و الأمور الثلاثة الباقية تعود إلى نفس القول:

فواحد منها يعود إلى اللفظ، وهو أن يكون بليغاً وهو الواضح الدلالة على
كمال المعنى المقصود فحسب.

و واحد منها يعود إلى هيئة اللفظ، وهو أن يكون بنغمة رخيمة ليثة، فإن
ذلك يُعدّ النفس إلى سرعة القبول؛ كما أن النغمة الشديدة تعذها للامتناع عن
القبول. و لكل صنف من النغمات^٢ المتناسبة تأثير خاص يناسب صنفاً من
الهيئات النفسانية؛ و لذلك كان أطباء النفوس و خطباءهم يعالجون بها
الأمراض النفسانية.

و واحد منها يعود إلى المعنى، وهو أن يكون مؤدياً إلى التصديق النافع
للمريد في طريق سلوكه.

و أما الغرض الثالث فيعين عليه أمران^٣؛

الأول، الفكر اللطيف وهو الذي يكون معتدلاً في الكم و الكيف و عند
اعتدال البدن في المآكل و المشارب و غيرهما من الأحوال البدنية الشاغلة عن
الإدراكات العقلية؛ فإن أمثال هذه الأفكار تفيد النفس هيئة نورانية تُعذها
لإدراك^٤ مطلوبها على الوجه الأسهل.

الأمر الثاني، العشق العفيف الذي منبعه مشاهدة شمائل المعشوق لا
سلطان الشهوة؛ فإنك قد عرفت العشق الحقيقي الذي لليلة الأولى و الجواهر
العقلية و النفسية؛ و ما عدا ذلك من أنواع العشق فمجازي^٥، ينقسم
إلى نفساني؛ مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس معشوقه في الجوهر. و

١. شرح الإشارات، همان، صص ٢٨٢-٢٨٣.

٢. همان، ص ٢٨٢.

٣. ن: الإدراك.

٤. ن: النغمات.

٥. د: عند.

٦. ن: فجازي.

هذا العشق سببه إعجاب العاشق بشمائل المعشوق التي هي أخلاقه وأوصافه، لأنها آثار حاصلة عن النفس.

و إلى حيواني مبدؤه شهوة لطلب^١ لذة حيوانية. و هذا العشق سببه^٢ إعجاب العاشق بصورة معشوقه^٣ و تخطيط أعضائه و شكله و لونه و غير ذلك من الأحوال البدنية التي توجب^٤ استيلاء النفس الأمارة بالسوء المستخدمة للنفس الناطقة، و هو المعين على الفجور في الغالب.

و أمّا العشق النفساني المذكور فهو العشق العفيف و هو الذي يجعل النفس لطيفة شديدة الشوق، كثيرة الوجد، ذات لين و رقة، معرضة عما سوى المعشوق، مقبلة بجمالها عليه؛ و ذلك موجب لانقطاعها عن جميع^٥ الشواغل البدنية و إقبالها على الأمور الربانية الحقيقية.

إفي الوقت عند الصوفية و إشارة إلى درجات السلوك إلى الله و في الله تعالى

فإذا بلغ السالك إلى هذا الحد من الرياضة و وصل إلى هذا المقام بالمجاهدة، عنت له جلسات^٦ من إطلاع نور الحق لذيدة جداً كأنها بروق تومض إليه، كما قال تعالى: ﴿يكاد سنا بوقه يذهب بالابصار﴾^٧ من شدة الخطقات و قوة اللعان ثم يخمد عنه زماناً.

و تسمى هذه البروق و اللوامع عند الصوفية «أوقاتاً»؛ هكذا ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات^٨ و ذكر الشارح^٩ أنه لاحظ في تسميته بـ«الوقت» قوله عليه السلام^{١٠}: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل». و أقول: إن هذه الحالة العارضة له عليه السلام التي^{١١} سمّاها بـ«الوقت» يجب أن تكون غير

١. ن: بسميه.

٢. ن: د: يوجبها.

٣. ش: ليس له جلسات.

٤. الإشارات، ص ١٥٤.

٥. د: صلى الله عليه وسلم.

٦. ن: ش: و طلب.

٧. د: شمائل المعشوق.

٨. ب: - عن جميع.

٩. سورة نور، آية ٤٣.

١٠. شرح الإشارات، همان، ص ٣٨٤.

١١. ب: د: الذي.

هذه الحالة المسماة عند الصوفية «أوقاتاً»، فإنَّ الحالة التي لايسعه فيها ملك مقرب ولا نبيٍّ مرسل حالة عظيمة شريفة في الغاية لايسع النفس فيها غير الحق.

وأما الحالة الثانية فهي أول مرتبة الوجدان، فهي مرتبة المبتدئين الحاصلة لهم في أقلَّ زمان، فكيف تكون هي^١ هذه الحالة التي تكاد أن تكون آخر مقامات السالكين؟ بل هذه الحالة التي هي البوارق واللوامع الأليق^٢ أن تكون هي الأوقات المشار إليها بقولهم: «الوقت سيف قاطع»^٣ وهي أول درجة الوجدان الحاصل بعد حصول شيء من الاستعداد المستفاد بالإرادة والرياضات المذكورة.

ولتزال هذه الأنوار البرقية والخطفات الإلهية تتزايد بتزايد الاستعداد وتكثر علته^٤ كلما أمعن في الارتياض؛ فإذا توغَّل فيها فرمما تغشاه في غير وقت الارتياض، ويكون في هذه الحالة نظره عن غيره^٥ وسكوته عن حيرة بحيث إنَّه كلما لمح شيئاً من العالم الجسماني رجع عنه إلى العالم الروحاني متذكراً بعض أحواله فيغشاه غاش^٦، فيكاد يرى الحق في كل شيء؛ إلاَّ أنه ربما انزعج أحياناً عند مغافصة^٧ هذه الأنوار العقلية عن هجومها؛ فإذا دام^٨ تواليها بدوام الرياضة زال عنه الانزعاج.

ثم إنَّ الرياضة إذا طالت بهذا^٩ السالك واتصل استمرارها وبلغت به^{١٠} مبلغاً ما، تثبت^{١١} تلك الأنوار الخاطفة والبوارق اللامعة أحياناً وعند ثبوتها تسمى «السكينة»؛ قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ»^{١٢}. و يدوم حينئذ ابتهاجُه بذاته واستمتاعه بها وبما فوقها. ثم لايزال دوام السكينة

١. ش: هي.

٢. مجموع مصنفات شيخ العراق، ج ٤، كلمة التصوف، ص ١٣٦: فقالوا: «الوقت سيف قاطع».

٣. ن: عبرة.

٤. ن: مغافصة.

٥. ن: بهذه.

٦. ن: تثبت.

٧. نسخة بدل ن: عاشق.

٨. ش: هجومها وأدام.

٩. ن: به.

١٠. سورة فتح، آية ٤.

و استمرار الرياضة به إلى تمامها، فإذا تَعَتَّ رياضة العارف و وصل إلى مطلوبه من الاتصال بالجواهر العقلية، فيستغني عنها بعد أن يصير سيره كمرءةٍ مجلوبةٍ يحاذي به شطر الحق؛ فتتوالى عليه اللذاتُ العقلية و المسرات الروحانية و فرح بنفسه لما حصل فيها من آثار الحق فيكون له نظران: نظرٌ إلى الحق، و نظرٌ إلى نفسه، فهو لذلك ^١ متردّدٌ.

ثم لا يزال الفيض متوالياً عليه ثابتةً لديه ^٢ إلى أن يغيب عن نفسه، فيلحظ جنابَ القدس فقط؛ و إن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظةٌ للحق ^٣ لا من حيث هي [متنقشةٌ منزينةٌ] ^٤ به ^٥ و هذه الملاحظة لا تنافي غيبة النفس عن ذاتها و ملاحظتها جناب الحق. و هذه الملاحظة دون الملاحظة السابقة التي ذكرنا أنّها ملاحظة للنفس من حيث هي [منزينةٌ] ^٦ بالحق تعالى فهي مبتهجة بذاتها.

و هذا ^٧ الابتهاج و إن كان سببه الحق الأول فهو إعجاب بالنفس متوجه ^٨ إليها فيكون السالك متوجهاً إلى نفسه تارة، و إلى الحق أخرى، فيكون لذلك متردداً. و في مسألتنا هذه يكون متوجهاً إلى الحق بالكلية، إلّا أنّه يلحظ نفسه من حيث هو لاحظ المتوجة إليه و ملاحظته ^٩ المتوجة إليه تستلزم ملاحظة المتوجه، فهي ^{١٠} غير منفكة عنها فتكون ملاحظة مجازية.

و هذه المرتبة آخر درجات السلوك إلى الحق تعالى و هي درجة الوصول التام و لم يبق بعدها إلّا درجات السلوك فيه تعالى ^{١١} و هي تنتهي عند المحو

١. ش: كذلك.

٢. د: لاحظت الحق.

٣. نسخهها: متنقشة متربية؛ الإشارات (ص ٢٨٧): و إن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي بزينة؛ شرح الإشارات، همان، ص ٢٨٧: لاحظ من حيث هو لاحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه؛ إلّا أنّ هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها، لأنّه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي متنقشة بالحق منزينة بزينة حصلت لها منه.

٤. د: به.

٥. نسخهها: متربية؛ شرح الإشارات: منزينة.

٦. د: و توجه.

٧. ش: هو.

٨. د: ملاحظة.

٩. ش: - درجة الوصول التام و لم يبق بعدها إلّا درجات السلوك فيه تعالى.

١٠. ش: - فهي.

الفناء^١.

و تحقيق هذا أَنَّ عظماء الصوفية يزعمون أَنَّ تكميل الناقصين إِنَّمَا يكون
بأمرين:

أحدهما تخلية و تزكية، و هو خلَق القلب عمّا سوى الله و هو أمر سلبي قد
تقدّم ذكره.

و ثانيهما تحلية، و هي^٢ تحلية القلب بالأمور الوجودية التي هي نعوت
الإلهية و صفات الربوبية، و هي ليست بأقلّ من درجات التخلية عن الأخلاق
الذميمة العائدة إلى الأوصاف العدمية؛ و تفصيلها على سبيل الإجمال أَنَّ
العارف إذا تخلّى عمّا سوى الله و انقطع عن نفسه ثم اتصل بالحق تعالى فإنّه
يرى كل قدرة مستغرقة في القدرة الإلهية المتعلقة بجميع المقدورات و كذلك
كل إرادة و علم مستغرق في إرادته و علمه المحيط بجميع الأشياء.

و بالجملة، كل وجود و كمال للوجود فهو صادرٌ عنه و [فائض عنه]^٣ و
محيط به و مشتمل عليه؛ فيصير الحق تعالى بصرَ هذا العارف و سمعه و يده و
رجله و قدرته، كما جاء في الخبر أنّه «لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه
فإذا أحببته صرّ بصره الذي يبصر به و سمعه الذي يسمع به و يده التي
يبطش بها»^٤ و كذلك في جميع النعوت و الأوصاف؛ فيصير السالك العارف
حينئذ متخلّقاً بأخلاق الحق، و يشاهد تكثرّها بالقياس إلى الموجودات الممكنة،
و اتحادها بالنسبة إلى مبدأ الكل الواحد من جميع الوجوه؛ فإنّك قد علمت فيما
قبل أنّ علمه و قدرته و إرادته و غير ذلك من الصفات الإضافية عين^٥ ذاته و أنّ
الوجود الذاتي إِنَّمَا هو له دون غيره من أنواع الممكنات؛ فعلم^٦ من ذلك أنّه ليس
في الوجود صفات مغايرة للذات و ليس هناك ذات توصف بالصفات، بل الكل

١. شرح الإشارات، صص ٣٨٧-٣٨٤ با تصرف به تقديم و تأخير و حذف و اضافته و آميختن متن و

شرح و شرح و تفصيل شهرزوري. ٢. د. - هي.

٣. همه نسخه ها: قاهره

٤. الكافي، ج ٢، ص ٣٥٢ صحيح البخاري، ج ٧، ص ١٩٠.

٥. ب: عن. ٦. ن، ش: فتعلم.

شيء واحد لا شيء غيره^١.

[في الفناء في التوحيد]

فإنما انتهى السالك إلى هذا المقام لم يبق هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوک ولا عارف ولا معروف، ويسمى هذا المقام «مقام الاتحاد والوقوف».

و يجب أن تعلم أن غرض العارف من المعرفة إذا كان نفس العرفان فليس عند عظماء هذه الطائفة من الموحدين، لإرادته مع الحق غير الحق تعالى؛ فإن العرفان غير المعروف لا محالة، فيكون حاله كحال المبتهج^٢ برتبة^٣ ذاته وإن كان بالحق؛ وإن كان غرضه من المعرفة نفس الحق الأول وغاب عن نفسه فقد غاب عن العرفان الذي هو عبارة عن حالة ذاته، فهذا العارف هو الواجد للعرفان كأنه لم يجده بل يجد المعروف لا غير.

فهذا هو العارف المحقق الواصل إلى ذات الحق الأول تبارك وتعالى وهي آخر درجة الوصول إلى الحق، ولم يبق بعدها إلا درجات السلوك فيه وهي درجات التحلية بالأمور الوجودية التي هي الأوصاف الإلهية.

وهذه الدرجات متناهية بالنسبة إلى قوى السالكين من البشر، لأن آخرها هو الفناء في التوحيد وهو الاتصال التام بالحق والسلوك فيه والاستغراق في مشاهدته مع الغيبة عن الشعور بذاته غير متناه^٤ بالنسبة إلى شدة نوريته الغير المتناهية.

ولا يمكن التعبير عن هذه الدرجات العظيمة والمراتب الجليلة لكون العبارات إنما هي موضوعة للمعاني المتصورة لأرباب اللغات بالقوى البدنية الخيالية والوهمية المخزونة في الحافظة المتذكرة. وهذه الدرجات لا يمكن أن

١. كل مطلب بركرفته است از شرح اشارات، ج ٤، صص ٣٨٩-٣٩٠ و برای فهم بهتر مطلب به آن رجوع شود.

٢. المبتهج؛ ن: المبيع (نسخه بدل: المنح)؛ الاشارات، ص ١٥٥: التبع (نسخه بدل: التبع).

٣. برتبة (نسخه بدل، ب: برتبة)؛ الاشارات، هـ: برتبة (نسخه بدل: الاشارات: برتبته).

٤. د: متناهية.

يصل إليها إلا السالك الغائب عن ذاته لاستغراقه بالحق، فكيف يمكن أن يعبر عنها بالعبارة اللفظية المحتاجة إلى الآلات الجسمانية والقوى البدنية؟ فوضع الألفاظ لتلك الدرجات والتعبير عنها بالعبارة محال. وما أحسن ما عبر الشيخ الرئيس عن هذا بقوله: «فإنه لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة لا يكشف المقال عنها غير الخيال»^١.

و من أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة، و من الراصلين إلى العين^٢ دون السامعين للأثر؛ فإن ما يمكن أن يعاين بعين اليقين لا يمكن أن يعاين بعلم اليقين المفتقر إدراكه إلى القوى البدنية والألفاظ اللغوية^٣.

و بعض الحكماء والصوفية يجعل مراتب^٤ الوصول ثلاثة، لأن السالك إذا قطع العلائق البدنية والشواغل الحسية وداوم على الذكر الدائم زماناً، فتأتيه البوارق والخوافف وتتوالى عليه حتى يكثر عليه ورودها ثم تثبت و تصير سكونية.

و لا يزال في الزيادة حتى يصل إلى المرتبة الثانية وهي الحرق^٥ و^٦ مشاهدة النفس مجردة عن جميع الأقطار والجهات.

ثم لا يزال في الترقى والازدياد حتى يبلغ المرتبة الثالثة، وهي الطمس، أي انطماس النفس في الأنوار المجردة ومحوها فيها، وأنت لا يخفى عليك هذه المراتب الثلاثة بعد إحاطتك بما ذكرناه من قبل.

[كلام السهروردي في الأنوار الواردة على إخوان التجريد]

و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق بعد أن ذكر أصناف الأنوار الواردة على إخوان التجريد أن أعظم الملكات الحاصلة للسالكين ملكة موت ينسلخ

١. الإشارات، ص ١٥٦.

٢. البدنية.

٣. الغير.

٤. شرح الإشارات، ص ٣٨٧-٣٩١ با تصرف به تقديم وتأخير وحذف وإضافة و أميختن متن و

٥. ن. ب: مرآت.

شرح و شرح وتفصيل شهرزوري.

٦. + هي.

٦. ب: الحروف.

النور المدبّر عن الظلمات البدنية انسلاخاً غير خال عن بقية علاقة، إلا أنّه يبرز إلى العالم العلوي و النور الربوبي و يتعلق بالأنوار المجردة العقلية، و حينئذ يرى جميع الحُجُب النورية بالنسبة إلى نور الأنوار كأنّها شفاقة، و يصير كأنّه موضوع في النور المحيط.

قال: و هذا المقام عزيز جداً حكاها أفلاطون و هرمس و كبار الحكماء عن أنفسهم؛ و كذلك صاحب هذه الشريعة و غيرهم من المنسلخين عن النواصيت^١. و ذكر في المطارحات أنّ السّلاك حصلت لهم في حال التعلّق البدني أنوار مُلذّة في غاية اللذة من إفاضات^٢ الجواهر العقلية؛ فلمبتدئ نور خاطف، و للمتوسط نور ثابت، و للفاضل نور طامس و مشاهدة علوية^٣.

ثم ذكر أنّ بعضهم توهم أنّ حصول هذه الأنوار المذكورة و غشيانها^٤، إنّما هو لاتصال النفس بالحق الأول تعالى، و أنت فقد عرفت بطلان الاتحاد المذكور؛ ألّهم إلا أن يعنى به حالة روحانية تليق بالمفارقات العقلية - كما ذكرناه قبل - من غير أن يفهم منه اتصال جرمي و امتزاج جسماني أو بطلان [إحدى]^٥ الهويّتين و توهم الحلول نقص و جهل، إلا أن يعنى به أمر آخر^٦ و هو أنّ النفس و إن لم تكن في البدن فبينها و بينه علاقة شوقية شديدة، فهي لذلك تشير إلى البدن بـ «أنا» حتى ظنّ أكثر الخلق أنّ الأبدان هي ذواتها، لنسيانها أنفسها، كما قال تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾^٧ و قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾^٨ و إذا كان كذلك فيمكن أن يحصل لبعض النفوس مع الحق الأول علاقة شوقية عشقية نورية بحيث يحكم عليها شعاع طامس منه، يمحو عنها الالتفات إلى غيره تعالى؛ فحينئذ تغيب عن ذاتها و غيرها^٩ ما عدا

٢. د: إضافات.

١. حكمة الإشراف، ص ٢٥٥.

٤. ش: رغباتها؛ د: عيانها.

٣. الشارح و المطارحات، ص ٥٠١.

٦. ش: به امتزاجه.

٥. نسخها: أحد؛ الشارح: إحدى.

٨. سورة انفال، آية ١٩.

٧. سورة انفال، آية ٢٤.

٩. د: غير.

الحق؛ فتشير إلى الحق بـ«أنا» إشارةً روحانية، فيستغرق الإنبياء^١ في النور الأول القاهر الغير المتناهي شدةً^٢.

و الفاضل^٣ المتأله هو الذي يصير بدنه كقميصٍ يخلعه تارةً و يلبسه أخرى، فإن شاء عرج إلى عالم النور البحت و إن شاء ظهر في أي صورة أراد. و أمّا القدرة الحاصلة لإخوان التجريد من خوارق العادات فسببها شروق الأنوار عليهم من العالم الأعلى؛ فإنّ الحديدية الحامية^٤ يكسوها مجاورة النار هيئة الإحراق و الإضاءة، فكذاك النفس الناطقة من عالم الملكوت إذا حصلت الكمال العقلي و استعدت بما اكتسبته من المناسبة لشروق الأنوار القدسية و اكتسبت لباس النور و البهاء أثرت في هذا العالم تأثيرات مختلفة في الكم و الكيف بحسب قبولها لآثار ذلك العالم، فتومي إلى الشيء فيحصل، و تشير فيوجد، و تتصور فيقع على حسب ما تصورت^٥.

[في ما يصدر عن إخوان التجريد من خوارق العادات]

ولنذكر شمةً مما يصدر عن إخوان التجريد من خوارق العادات: فاعلم أنه^٦ قد يشاهد من الأنبياء و الأولياء أفعال و أقوال خارقة للعادة كحصول زلازل و طوفانات و هلاك أمة و استئزال عقوبات و استسقاء العطشى و استشفاء المرضى و طاعة عجم الحيوانات و خضوعها لهم و غير ذلك من إنذاراتهم بالأمور الغيبية و غيرها.

و لنقدّم لذلك مقدمة فنقول: إنك قد علمت أنّ النفس الناطقة المتعلقة بالبدن غير منطبعة فيه، مع كون البدن خاضعاً لها؛ ثم الأوهام مؤثرة في كثير من الأشياء، فإنّ الماشي على جذع شديد الارتفاع قليل العرض لايزال وهمه يخوفه من السقوط إلى أن يتمّ انفعاله عن تصور وهمه و تخويفه فيسقط، ولو

١. نسخه ها: فيستغرق الإنبياء (د: للإثبات)؛ العارحات: فيستغرق الإنبيات.

٢. الشارع و العارحات، صص ٥٠١-٥٠٢. ٣. الشارع: الحكيم.

٤. د: المحمية.

٥. الشارع، ص ٥٠٣ با تصرف به حذف و توضيح و تفصيل شهرزوري.

٦. ه: أن.

كان على قرار من الأرض لم يكن ذلك.

و كذلك التوهم قد يغيّر مزاج البدن، إمّا دفعةً أو على التدريج فستنقبض أرواحه الحيوانية تارةً و تنبسط أخرى و لذلك يصفرّ لونه و يحمرّ، حتى أنّه ربما يؤدي هذا التغير إلى مرض البدن الصحيح و صحة البدن السقيم.

فالأمزجة^١ لا محالة متأثرة من الأوهام العامة أو بأوهام مؤثرة في بدو الفطرة تأثيراً شديداً أو مؤثرة على سبيل التدريج بالرياضات؛ و إذا كان الأمر كذلك فلا يبعد أن يكون لبعض النفوس القوة^٢ الإلهية يتجاوز تأثيرها إلى غير بدنّها من الأجسام، فتكون تلك النفس لشدة قوتها كأنّها نفس^٣ للعالم مدبرة له، فيطيعها الأجسام العنصرية طاعةً بدنّها؛ فكما كانت النفس مؤثرة في بدنّها بكيفية مزاجية مباينة الذات^٤ لها، فكذلك تكون مؤثرة^٥ في جسم العالم، لا سيما و قد علمت أنّ الأجسام العنصرية و غيرها مطيعة للمجردات. و كلّما ازدادت النفس تجرداً و تشبّها بالمبادئ العقلية ازدادت قوة في ذاتها و مشاهداتها و تأثيراً في غيرها. و إذا كانت النفس لها التأثير^٦ في الأمزجة و الكيفيات التي هي مبادئ الكون و الفساد في هذا العالم، فيكون لها التأثير فيه أيضاً^٧ بكثير من الغرائب و جملة من العجائب، خصوصاً في بعض الأجسام التي^٨ تصير أولى بها لمناسبة له مع بدنّه، كملاقة أو مجاورة أو مقابلة أو غير ذلك.

فإن قلت: كيف يجوز صدور هذه الأشياء عن النفس و العلة لا تقتضي ما ليس موجوداً فيها؟

قلت: قد علمت أنّه لا يلزم أن يكون كل ما صدر عن العلة^٩ موجوداً فيها، فإنّ الشعاع مسخّن و ليس هو في نفسه بحرّاً.

فلا تتعجب من وجود نفس حصل لها هذه القوة، فتؤثر في غير بدنّها من

- | | |
|---------------------------|--------------------|
| ١. و الأمزجة. | ٢. ن: قوة. |
| ٣. لشدة قوتها كأنّها نفس. | ٤. ش: و كما. |
| ٥. للذات. | ٦. مدبرة. |
| ٧. تأثير. | ٨. أيضاً. |
| ٩. بعض الأقسام إلى أن. | ١٠. ش: + شيء يكون. |

الأجسام المباشرة لبدنها و تتعلق بأبدان أخرى غير بدنها فتؤثر^١ في قواها كتأثيرها في قوى بدن نفسها؛ خصوصاً إذا حصلت ملكة قهر^٢ القوى البدنية بسهولة فيسهل عليها قهر القوى البدنية^٣ من بدن غيرها^٤.

و قد تحرك أمثال هذه النفس أجساماً يعجز عن تحريكها كثير من الناس؛ و أنت إذا طربت طرباً روحانياً ربما تعمل أعمالاً تعجز عنها عند زوال الطرب، فكيف بنفس استضاءت^٥ بالأنوار الشارقة و العقول المفارقة^٦ و طربت^٧ باهتزاز علوي و وجد نوري و اتصال بالأفق المبين ذي قوة عند ذي العرش مكين فحركت^٨ حينئذ ما يعجز عنه كثير من النوع؟

و من جملة ما يصدر عن العارفين من الغرائب إمساكهم عن الطعام مدة يعجز عنها الأكثر، لأن الإمساك عن الطعام قد يعرض بسبب عوارض إما بدنية كما في الأمراض الحادة أو نفسانية كالخوف الشديد.

و ذلك يدل على أن الإمساك عن الطعام مع وجدان العوارض الغريبة ليس بمحال لاشتغال النفس عن البدن بالأمر الوارد عليها و جذب قواها معها؛ فإنك قد عرفت أن الهيات النفسانية و البدنية صاعدة^٩ و نازلة عائدة آثار كل واحد منهما^{١٠} إلى الآخر.

فإذا انجذبت النفس إلى جانب جذبت قواها معها، فيرى الإنسان الخائف خوفاً شديداً تعجز قواه عن الأفعال التي كانت تقدر عليها عند عدم الخوف؛ فإذا كان انجذاب^{١١} النفس إلى عالمها العلوي جذبت معها القوى البدنية فحينئذ تتعمل الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية كالأغذية و توابعها و النامية و المولدة، فتبقى المواد المحموددة محفوظة فلا يتحلل منها أكثر مما

١. د: تؤثر. ٢. د: من.

٣. د: بسهولة فيسهل عليها قهر القوى البدنية.

٤. أن عبارات «الجواب الثاني، لو جاز صدور الحوادث» در ص ٣٥٣ تا اینجا از نسخه م افتاده است.

٥. م: استطاب.

٦. ش: فطربت.

٦. د: المفارقة.

٩. ش، د: منها.

٨. م: صادرة.

١٠. ش: اتحاد.

يتحلل من غيرهم من المرضى الذين يعيشون زمناً دون غذاء من خارج، مع كثرة تحلل الرطوبات بسبب الحرارة الغربية التي فيهم.

فإن قلت: الفرق ظاهر بين الإمساك^١ بسبب الأمراض الحادة وبين غيره؛ فإن القوى الطبيعية في الأمراض الحادة تجد من المواد الردية ما يتغذى به فيكون بدلاً لما تحلل من المريض وأما في الخوف و سائر المواضع فغير واجدة لما يتغذى به؛ فإمكان الإمساك في المرض لا يدل على إمكان الإمساك في غيره من المواضع.

قلت: المقصود من ذكر هذه الصور الذي يقع بسببها الإمساك عن الطعام مدة هو نفس إمكان الإمساك عن الطعام وعدم امتناعه، واختلاف أسباب وجود الإمساك غير قاذح^٢ فيما قصدناه من إمكان ثبوته، وذلك هو الغرض المقصود.

و^٣ من خوارق العادات الإنذارات^٤ والإخبارات عن الأمور الكائنة في الماضي والمستقبل. فإن الإنسان قد يطلع على الغيب في كثير من الأحوال حالة النوم، فيكون اطلاعه عليه في غير تلك الحال ممكناً ما لم يرقم على امتناعه دليل.

[كيفية اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية لتلقي الأمور الغيبية]

أما أن الاطلاع على الغيب حالة النوم واقع فتدل^٥ عليه التجربة بما تشاهد و نسمع من صحة منامات للغير^٦ و بما نجد^٧ من نفسه من ذلك، و صحة الإنذارات بالأمور الغيبية الواقعة في الماضي والمستقبل يدل على عالم بالجزئيات كلها.

و ليس هذه العلوم للنفوس البشرية بذاتها وإلا لما غابت عنها أبداً، و

١. ان اينجا تا عبارات: «مسرورة بالبهجة العظمى أبدأ الآدين و دهر الداهرين» در ص ٥٤٤ از

٢. م: لا يقدح.

نسخه د افتاده است.

٤. ش: - الإنذارات.

٣. ش: - و.

٦. ش، ب: الغير.

٥. م: فدل.

٧. م: يشاهد و يستمع... يجده.

ليس لها ذلك بحسب القوى الخاصة بها وإلا لما أمكن تخلفها عنها^٢ في وقت ما وقد تخلفت، فذلك إنما هو لها لاتصالها بالعالم النفساني الفلكي المنتقش بجميع الكائنات الجزئية والكلية. فإنك قد علمت أنَّ للأفلاك نفوساً^٣ مجردة عن المادة ولها إرادات كلية وجزئية ولها قوى^٤ شبيهة بقوتنا النظرية وأخرى^٥ بالعملية ولها علوم كلية حاصلة لها عن الجواهر العقلية ولها حركات جزئية و^٦ علوم بلوازم حركاتها و للكائنات^٧ ضوابط معلومة، كما عرفت تقرير ذلك وبسطه فيما مرّ.

و للنفوس البشرية أن ترتسم بها عند حصول الاستعداد و زوال المانع؛ فإنَّ النفوس الناطقة ليس بينها وبين المبادئ العقلية حجاب، بل حجابها شواغل الحواس الظاهرة و الباطنة، كما عرفت.

و للإنسان المستعد الانتقاش^٨ بنقوش الكائنات التي في النفوس الفلكية سبيل إلى تخفيف العوائق و تقليل الشواغل بالرياضات و المجاهدات، فيصل^٩ أمثال هذه النفوس أحياناً بالنفوس الفلكية في حال اليقظة كاتصال غيرها في حال النوم و يحصل لها العلم بالكائنات الماضية و المستقبلية، كما فصلناه فيما تقدّم.

و إذا عرفت أنَّ النفس و قوى البدن متنازعة متجاذبة فكلما انجذبت النفس إلى شيء من القوى البدنية اشتغلت عن باقي القوى الأخرى، و كذا إذا توجهت إلى جانب القدس اشتغلت عن البدن و قواه حتى أنَّ المتوغل في الأفكار يتحير جميع قواه و تتعطل عن إدراكاتها.

و لما كان الحس المشترك هو الذي ينطبع فيه مُثل جميع المحسوسات الظاهرة فتحس^{١٠} مشاهدة كيف ما كان الارتسام من أسباب ظاهرة خارجة أو

٢. م. - عنها.

٤. م: هي.

٦. ب: و.

٨. ن: الانتقاش.

١٠. ن: فتحسن.

١. ن: ليست.

٣. م: الأفلاك نفوسها.

٥. م: آخر.

٧. ش: الكائنات.

٩. ن: فيصل.

من أسباب داخلية كما يعرض للمصروعين و الممرورين من مشاهدة صور و أشياء لا وجود لها في الخارج و إلا لشاهدها كل سليم الحس و ليست بمعدومة فإنَّ المعدوم لا يمكن أن يشاهده أحد، فهي من أسباب داخلية و هي القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال أو من سبب مؤثر في سبب باطن كالنفوس التي تتأدى الصور بسبب المتخيلة القابلة لتأثيرها إلى الحس المشترك.

فالقوة^١ المتخيلة المتصرفة في خزانتي الخيال و الوهم تنقش^٢ الحس المشترك في حال تعطل الحواس الظاهرة بما في هاتين الخزانتين من الصور المعاني، كما كانت المتخيلة تنتقش في معدن التخيّل و التوهم من الحس المشترك، كما يكون بين المرآيا المتقابلة من انطباع ما^٣ في كل واحد منهما في الآخر.

[موانع اتصال النفس بعالمها لتلقي المغيّبات]

و إنّما لم يدم انتقاش الحس المشترك من القوة المتخيلة لشيئين:

أحدهما عقلي و وهمي يشغل الفاعل الذي هو المتخيلة عن النقش^٤ لاشتغالها في خدمة النفس و اتباعها لها في الأفكار و الأحوال.

و ثانيهما حسي ظاهر يشغل القابل^٥ الذي هو الحس المشترك، فإذا فتر^٦ أحد الشاغلين العقلي و الحسي و سكن^٧ فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط: أمّا سكون الشاغل الحسي فكما^٨ في النوم، فإنَّ سكون الحس الظاهر الذي هو^٩ أحد الشاغلين فيه ظاهر.

و أمّا سكون الشاغل الثاني العقلي فيه فلأنَّ القوى الطبيعية إذا توجهت

١. ش: و القوة.

٢. ش: تنتقش.

٣. ش: ما.

٤. ش: النفس.

٥. م: الفاعل.

٦. م: و سكن.

٧. م: الحواس الظاهرة التي.

٨. م: ب: كما.

٩. م: ب: كما.

في حال النوم إلى إصلاح أمر الغذاء و هضمه و طلب الراحة فتجذب النفس إلى جهتها لأمرين:

الأول أنّ النفس لو اشتغلت بأحوال ذاتها و لم تنجذب إلى جهة القوى لشايعتها تلك القوى، فاشتغلت عن تدبير البدن و إصلاح أمر الغذاء فاختل أمر البدن، و النفس بالطبع مجبولة على تدبيره فيجب انجذابها إليها عند النوم.

الأمر الثاني أنّ النوم أشبه بالمرض منه بالصحة، لكون النوم من الأحوال العارضة للحيوان لأجل تدبير بدنه و إصلاح أحواله، و النفس في حال المرض مشغولة بمعاونة القوى الطبيعية، فهي غير متفرغة لفعلها الخاص بها، إلا إذا عادت الصحة إليها.

فإذا سكن هذان الشاغلان في حال النوم فيقوى سلطان المتخيلة على نقش الحس المشترك الذي لا مانع له عن قبول النقش؛ فننقش^٢ فيه الصور المرتبة^٣ على سبيل المشاهدة، ولهذا لا يخلو النوم عن رؤيا لكن النفس لا تحفظه أحياناً.

و أما سكون الشاغل الثاني العقلي فكما إذا استولى على الأعضاء الرئيسية مرض، فإنّ النفس تنجذب كل الانجذاب إلى جهته و ذلك الانجذاب شاغل لها عن الضبط الذي لها؛ فحينئذ يضعف أحد الضابطين، و تقوى المتخيلة على نقش الحس المشترك بالصور و المعاني التي في الخزانيتين لضعف^٤ أحد الضابطين^٥ المذكورين. و كلما كانت النفس أضعف كان انفعالها عن المحاذيات أكثر، و كلما كانت أقوى كان انفعالها أقل و كان ضبطها للجانبين أشد؛ فلم يمنعها الاشتغال ببعض القوى البدنية كالشهوة مثلاً اشتغالها بغيرها كالغضب، فإنّ النفس القوية يكون اشتغالها عما يشغلها عن فعل آخر أقل و يفضل منها لذلك الفعل الآخر فضلاً أكثر، فإذا كانت مع ذلك

١. ب: و الأمر.

٢. ن: فنقش.

٣. المرتبة.

٤. ب: ليضعف.

٥. ش: و تقوى المتخيلة على نقش الحس المشترك ... الخزانيتين لضعف أحد الضابطين.

مرتاضة كان احترازها وتحفظها عما يُبْعَدُها عن مطلوبها و يُقَرَّبُها^١ منه أقوى. فالنفس الناطقة لا مانع لها عن الاتصال بعالمها إلا استغراقها بتدبير البدن و التصرف، فإذا تحققت العلاقة البدنية بالرياضات و المجاهدات سهل عليها الاتصال بذلك العالم الروحاني؛

[أسباب اتصال النفس بعالمها لتلقي الأمور الغيبية]

فإمكان اتصال بعض النفوس بعالمها:

إما لقوة لها في أصل الفطرة كما للأنبياء عليهم السلام، فإنهم لقوة نفوسهم لا يكون اشتغالهم بالأمور البدنية مانعاً لهم عن الاتصال بذلك العالم المفيض للعلم الغيبي لا يقظة و لا نوماً.

و إما القوة مكتسبة كملكة الأولياء الحاصلة لهم بالاكتساب و الرياضات.

و إما لضعف ضروري في العائق كالنوم الضروري.

أو لضعف فطري في العائق، كما يكون فيمن ضعفت آلاته البدنية؛ فإنّ أمثال هذا الشخص يكون اشتغال النفس التي له بتدبير بدنها قليلاً فيتوقّر فيها^٢ الجانب الآخر.

أو يكون لضعف في العائق^٣ لا فطري و لا مكتسب كما للممرورين المبرسمين^٤ الذين غلبت المرّة السوداء على أمزجتهم الأصلية، و كذلك المصروعين، فإنّ هؤلاء يخبرون^٥ عن الأمور الغيبية في كثير من الأحوال.

و قد يكون الاتصال كسبياً^٦ بأمر غير ما ذكرناه، كما يستعين بعض المتكهنين بأشياء يحصل منها للخيال وقفة و للحس حيرة.

فتستعد النفس لتلقي^٧ المغيبات لأنّ العائق البدني ضعيف، كما يحكى عن بعض مشايخ التزك أنّه يستعين على إدراك الأمور الغيبية بحركة سريعة و

٢. م. في.

٤. ن. المبرسمين؛ ش. المترسمين.

٦. ب. كسبي.

١. ش. تقريرها.

٣. ش. العائق.

٥. ش. لا يخبرون.

٧. ش. ليكفي.

دورانٍ شديد لا يزال يلهم فيها حتى يقرب من السقوط و يغيب عن الحس فحينئذ يترائى له الأمور الغيبية فينطلق بها و يحفظه الحفظة المرتبون لذلك ليبنوا عليه أحوال معاشهم الدنيوي و معادهم الآخروي، و هذا لا يخلو عن ضعف فطري.

و قد يستعين بعض المتكهنه برقص و تصفيق و تطريب مع تدوير الرأس^١ زماناً لتلقي^٢ الغيب؛ و النساء و الصبيان و غيرها من أرباب الآلات الضعيفة قد يستنطقون بأشياء محيرة للبصر بشفيقها و المرعشة له برجرجتها كالبلور المضلع، أو الزجاجة المضلعة إذا واجهت الشمس^٣ أو المدهشة له بشفيقه^٤ كالبلور الصافي المستدير، أو لطح^٥ باطن الإبهام بالسواد البراق و الدهن و جعلها مقابل المضيئ و الناظر من الأشخاص المذكورين أو بأشياء تترقق كالزجاجة المدورة^٦ التي ملئت ماء و وضعت بحيال الشمس أو الشعلة أو بأشياء تمور^٧ كالماء المموج في إناء تمويجاً شديداً إلى غير ذلك من الأعمال و الأفعال؛ فإن جميع هذه محيرة للحواس موهنة^٨ للقوى مخلة بها.

و قد يستعينون على تلقي الأمر الغيبي بالإبهام^٩ بالعزائم و نصب المناذل^{١٠} و التخويف بالجن و العفاريت و غير ذلك من الأمور.

و قد يجتمع السببان ضعف العائق و قوة النفس بالتطريب كما في كثير من المرتاضين المجتهدين من ذوي الكدّ و النصب، و هذا أفضل و أجود مما للكّهنة و الممرورين و المتخيلين، فإن ذلك نقص و إخلال بالقوى و إفسادها و تعطيلها و ذلك غير محمود عند القضاة.

فكل هؤلاء المذكورين يتوسلون بالأمور التي ذكرناها إلى انتقاش النفس بالأمور الغيبية، و لا سيما إذا وُكِّلوا الوهم و صرفوه إلى شيء بعينه

١. ش: الرق؛ ب: الرؤوس.

٢. ش: ليكفي؛ ب: فيلقى.

٣. م: للشمس.

٤. ب: شفيقة.

٥. م: بسطح.

٦. م: المدكورة.

٧. ش: - تمور.

٨. ب: موهية.

٩. ب: بالإلهام.

١٠. ب: المنازل.

فيتخصص استعدادهم بقبوله من الذوات المجردة العالية.

و اعلم أَنَّ القوة المتخيلة خلقت بالطبع محاكية لهيئات إدراكية كمحاكاة الفضائل والخيرات بالصور الحسنة^١ الجميلة و محاكاة الرذائل والشُرور بالصور المذمومة القبيحة، أو لهيئات مزاجية كمحاكاة غلبة السوادء بالألوان السود و غلبة الصفراء بالألوان الصفرة، وكذا باقي الأخلاط بما يليق من ألوانها. وهي مع ذلك سريعة الانتقال من الشيء إلى ضده أو مناسبه أو شبيهه؛ ولتخصص كل واحد من هذه الانتقالات سبب جزئي غائب عنا لا يمكننا تحصيله. وهذه القوة لو لم تكن على هذا الطبع لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات^٢ الأفكار^٣ بتحصيل الحدود الوسطى وفي تذكر الأمور العنسية و المصالح الجزئية التي ينبغي أن تفعل وأن لاتفعل؛ وهذه القوة المتخيلة جبلت على الحركة لاتفتقر ليلاً و لا نهاراً فكل سائح خارجي أو باطني فهو محرّك لها إلى هذا الانتقال المذكور.

اللهم إلاً أن ينضبط عندها الشيء الذي انتقلت إليه، فحينئذ لاتنتقل إلى غيره زماناً ما.

و للضبط سببان^٤:

أحدهما، قوة للنفس تعارض النفس^٥ تعارض السائح و توقف التخيل على ما يشتهي و يريده و تمنعه عن التجاوز إلى غيره، كما يكون للفضلاء من الحكماء عند شروعه في أفكارهم، و كذلك لأهل الرأي الرصين و التدبير اللطيف عند تفكيرهم في الأمور المهمة.

و السبب الثاني، شدة ارتسام الصورة في الخيال و قوة انتقاشها فيه، فإنّ ذلك من الأسباب الصارفة للخيال عن الانتقال إلى غيره، كما هو الحال^٦ في الحواس بالنسبة إلى محسوساتها؛ فإنّ الحس إذا شاهد صورة عجيبة أو حالة

١. ش: الحسية.

٢. ش: سبب جزئي غائب عنا لا يمكننا تحصيله ... الطبع لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات.

٣. ن: شيئات.

٤. ش: للأفكار.

٥. ش: للنفس.

٦. ش: للخيال.

غريبة فإنه يبقى أثرها في الذهن زماناً، لأن القوى الجسمانية إذا اشتدت إدراكاتها تقاصرت عما وراءها من الإدراكات الضعيفة. فثبات المتخيلة على صورة حيناً وعدم انتقالها إلى غيرها إما لتلذذها^١ بها زماناً و لكثرة تكررها و ورودها عليها أو لوضوح انتقاشها أو لكون ذلك الشيء الثابت^٢ مهماً شديداً عندها.

فالسوانح القدسية و الآثار الروحانية العارضة للنفس في النوم أو في اليقظة قد تلمع كالبرق الخاطف، إما مع لذة خاطفة كما هو الحال في إخوان التجريد و أرباب الرياضات، و في غير هؤلاء قد تلمع^٣ و تسنح من غير لذة كما في أكثر المنامات.

فالنفس الناطقة إذا قلت شواغلها الحسية في نوم أو يقظة فيقع لها خلصة إلى جانب القدس فانتقشت بالأمور الغيبية فقد تنطوي سريعاً.

و قد تشرف على الذكر و قد تتعدى إلى الخيال و إلى لوح الحس المشترك الذي هو مظهر جميع المحسوسات الظاهرة و^٤ ينتقش فيه صورة جميلة في غاية الحسن على أتم هيئة و أكمل زينة، فتناجيه بالغيب أو تنتقش صورة الأمر الغيبي على سبيل المشاهدة أو على سبيل كناية^٥ أو نداء هاتف أو على غلبة الظن بالأمر الغيبي.

[أقسام الآثار السانحة في النوم أو في اليقظة]

و بالجملة، الآثار القدسية السانحة في نوم أو يقظة لاتخلو عن أقسام ثلاثة:

الأول، ضعيف لايبقي له أثر في الخيال تذكره^٦ النفس.
والثاني، متوسط ينتقل عنه التخيل إلى غيره ثم يمكن أن يعود إليه.
والثالث، قوي تكون النفس عنده ثابتة شديدة القوة بحيث تحفظ ذلك

٢. ش: ثابتاً.

٤. ش: -و.

٦. ش: تذكره.

١. ن: لتذذ.

٣. م: لتلمع.

٥. ش: ناخواناست، ظاهراً: دناية.

الأثر السانح ولا يزول عنها بالنسيان.

وهذه الأقسام الثلاثة لا تكون مختصة بهذه الآثار الروحانية فحسب، بل هي عامة لجميع الخواطر السانحة على الأذهان؛ فإنَّ من الخواطر الواردة على الذهن ما لا ينتقل عنه ومنها ما ينتقل عنه الذهن وينساه. وينقسم هذا القسم إلى قسمين:

أحدهما، ما يمكن عوده إليه على القرب بالتحليل.
وثانيهما، ما لا يمكن عوده إليه على القرب^١.

[في الرؤيا والتأويل والتعبير]

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ ما يبقى من الآثار السانحة من الكلام محفوظ في النوم أو في اليقظة فهو إمَّا رؤيا صادقة لا تحتاج إلى تعبیر، أو وحي صريح^٢ لا يحتاج إلى تأويل وهو المعبر^٣ عنه في الكتاب الإلهي: «منه آيات محكمات هن أم الكتاب»^٤.

وإن بطل الأثر السانح وبقيت محاكياته فهو إمَّا رؤيا يحتاج إلى تعبیر أو وحي يحتاج إلى تأويل وهو المعبر عنه في الكتاب بـ«الآيات المتشابهات». ويختلف التعبير والتأويل باختلاف المواضيع والأشخاص والأوقات والعادات والأديان وغير ذلك من الأحوال، لأنَّ الانتقالات التخيلية لا تفترق إلى التناسب الحقيقي بل يكفي فيه مجرد التناسب^٥ كيف ما كان، سواء كان التناسب ظنياً أو وهمياً أو غير ذلك.

ولما كان التناسب الغير الحقيقي ممَّا يختلف في الشخص الواحد بحسب اختلاف وقتين أو موضعين أو عادتين، فكيف لا يختلف الأمور المذكورة بحسب اختلاف شخصين؟ ولهذا السبب قد يختلف التعبير بحسب اختلاف^٦

١. م: - بالتحليل و ثانيهما، ما لا يمكن عوده إليه على القرب.

٢. م: صحيح.

٣. ن: المعبر.

٤. سورة آل عمران، آية ٧.

٥. ش: - التناسب.

٦. ش: - شخصين و لهذا السبب قد يختلف التعبير بحسب اختلاف.

الحرف والصناعات والولايات والمذاهب والأديان، لاقتضاء كل واحد منها من الإلف والعادة غير ما اقتضاه الآخر.

ولما علمت أنّ الحس المشترك مظهر للصور الحسية الظاهرة متعددة منه إليه فلا يبعد أن ينعكس من الحس المشترك مرة أخرى إلى الحواس الظاهرة كالعين واللمس والذوق وغير ذلك.

وما يرى من الجن والغول والشياطين والعفاريت^١ وغير ذلك من الأنواع والأصناف فهي وإن كان مظهرها الحس^٢ المشترك أو بعض تجاويف الدماغ فلها أسباب باطنة تخيلية.

[في تأثيرات النفوس والأوهام ومبادئها]

ومن جملة تأثير النفوس والأوهام الإصابة بالعين والمبدأ فيه هيئة نفسانية معجبة تؤثر في فساد الشيء المتعجب منه بخاصية ذاتية موجودة في نفس الشخص المتعجب.

وبالجملة، فإنّ التأثيرات^٣ الحادثة في هذا العالم لا تخلو عن ثلاثة أقسام: القسم الأول، مبدأ الهيات النفسانية المذكورة التي للعارفين^٤ ويدخل فيه الإصابة بالعين وكذلك السحر، فإنّه من جملة تأثيرات النفوس والأوهام. والفرق بين نفوس العارفين والسحرة أنّ هيات نفوس العارفين تستعمل في الخير وأمّا الهيات المؤثرة في^٥ نفوس السحرة فتستعمل في الشر، وتستعين السحرة في وقوع ما [يعملونه]^٦ من السحر بخواص طبائع الأشياء والكلام الذي هو كشرط في وقوع السحر في الوجود.

والقسم الثاني، مبدأ خواص الأجسام الأرضية والأحوال السفلية كجذب المغناطيس للحديد؛ وإذا حلح السندوس^٧ ونفخ بالليل تجاه سراج

١. ش: العقارب.

٢. ش: للحس.

٣. م: + الغربية.

٤. ن: العارفين.

٥. أن أينجا تا آخر كتاب أن نسخه ش افتاده است.

٦. نسخة ما: يعملوه.

٧. م: السندروس.

رؤي كأنه نار مشتعلة منتشرة، وأمثال ذلك لاتحصى ولاتعد في هذا العالم و يسمى كل ما يدخل في هذا القسم «نيرنجات».

و القسم الثالث، الطلسمات و مبدأها الأجرام العلوية مع أمزجة أرضية أو قوى نفوس أرضية مخصصة بأحوال فلكية لمناسبة بين القوى الفاعلة السماوية و المنفعة الأرضية الموجبة لحصول آثار غريبة في هذا العالم، و هذا العلم مستخرج من علمين: أحدهما النجوم و الآخر الطب.

فيجب لطالب هذا العلم أن يبرز في النجوم و طبائع الكواكب و اتصالاتها بوقت الأعمال و الابتداءات مع صحة النية و جزمها و إزالة الشك و التردد و لا يقصر^١ في تحصيل الآلات و الأدوات المحتاج إليها في تصحيح الأعمال.

الفصل السابع عشر

في الجن والشیاطین و المردة و العفاريت و الغول و شق^١
و النسانيس^٢ و بالجملة في تحقيق ماهية الأرواح
السفلية الساكنة تحت فلك القمر أي التي مظاهرها
العناصر الأربعة و مركباتها و تحقيق أحوالهم
و نتبعه بشمة^٣ من أحوال الأرواح العلوية
التي مظاهرها الأفلاك و الكواكب بحسب
الوسع و الإمكان و المستعان بالرحمن

اعلم أن الحكماء المتقدمين و المتأخرين اختلفوا في ثبوت الجن و
الشیاطین و نفيهم على قولين:

[القول الأول و هو إنكار الجن]

فذكر الفاضل فخرالدين في تفسيره الكبير^٤ أن النقل الظاهر عن أكثر
الفلاسفة إنكارهم، و استدلل على ذلك بأن الشيخ الرئيس أبا علي بن سينا قال في
رسالة الحدود في تعريف الجن، إنه حيوان هوائي يتشكل بأشكال مختلفة. ثم
قال: و هذا إنما هو شرح الاسم. فقلوه: «هذا شرح الاسم» يدل على أن هذا الحد

١. م: - شق. ٢. م: النساناس.

٣. ب: يتبعه شمة.

٤. الضير الكبير، ج ٣٠، ص ١٤٨، ذيل تفسير سورة جن.

شرح للمراد من هذا اللفظ، وليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج.
وهذا الاستدلال ضعيف^١، فإن كون هذه اللفظة شرحاً لمفهوم اسم الجن لا يدل على عدم حقيقتهم، لجواز أن تكون الحقيقة صعبة الإدراك عسرة التصور عند الأكثر^٢ لعدم حصول الطريق المؤدي إلى الإدراك.
وقوله: «إن أكثر الفلاسفة ينفونهم» ليس بنقل صحيح ولا استدلال حق، بل الصواب أن القدماء من الفلاسفة أكثرهم قائلون بوجودهم و كلام المعلم الأول أرسطاطاليس في العلوم الروحانية و تسخير الأرواح العلوية و السفلية يدل على أنه لا يجد وجودهم، بل الحق أن أكثر القدماء قائلون بثبوتهم.
و لعل الجاحد لوجودهم بعض أتباع المشائين من الباحثين الخالين عن السلوك؛ و أصحاب العلوم الروحانية و أرباب الملل و بعض حكماء الإسلام كلهم يعترفون بوجودهم و أرباب العلوم الروحانية يسمونها «الأرواح السفلية»^٣؛ و يزعمون^٤ أنها أسرع إجابة من الأرواح العلوية الفلكية التي هي أبطأ إجابة؛ و الأرواح السفلية و إن كانت أسرع إجابة فهي أضعف فعلاً. و الأرواح العلوية و إن كانت أبطأ إجابة فهي أقوى فعلاً و أتم عملاً.

[المثبتون للأرواح السفلية على أقسام]

ثم إن المثبتين للأرواح السفلية المسماة بـ«الجن»، منهم من زعم أنها ليست بأجسام حسية^٥ و لا حالة فيها بل هي جواهر قائمة بذاتها غير متجزة^٦. و قال بعضهم: إنه لا يلزم من قيامها بذاتها و كونها ليست أجساماً و لا حالة فيها مساواتها لذات البارئ تعالى، كما توهم لزوم ذلك بعضهم لأنها سلوب و السلوب لا تقتضي المساواة في الماهية.
و هذا الجواب^٧ إنما يصح على أصول من يمنع وجود الجواهر العقلية

١. أين مطلب از شهرزوری است.

٢. م: الإدراك.

٣. همانجا.

٤. پایان سخن شهرزوری.

٥. همانجا - حسية.

٦. همانجا - غير متجزة.

٧. سخن شهرزوری.

المجردة عن المادة بالكلية؛ أمّا على أصول الحكماء المثبتين لها، فالمجردات العقلية مشاركة للبارئ تعالى في أنها ليست بأجسام ولا حالة في الأجسام^١ وهي مع ذلك قائمة بذاتها غير متجزئة ولا زمانية. ولا يلزم من مشاركتها للبارئ تعالى في هذه الصفات أن تكون مساوية له في تمام الماهية، فإنّ الصفة المختصة التي لا يشاركه فيها أحد هو وجوب الوجود لذاته مع كمالية الذات وتمامية وشدة نورية لا يمكن أن يتوهّم متوهّم أتمّ ولا أكمل منه^٢.

وهذه الذوات الروحانية والجواهر القائمة بذاتها المستغنية عن المكان والزمان المسماة بالجنّ بعضها خيرة، وبعضها شريرة على طبقات كثيرة لا يمكن حصرها؛ وكذلك بعضها كريمة^٣ حرة^٤ مújبة للإحسان والخيرات، وبعضها دنية خسيصة مújبة للشرور والآفات.

ولا يتمكن البشر ما داموا في عالم الغربة من حصر أنواعهم ولا معرفة أصنافهم، لكثرة الأنواع والأصناف الحاصلة في كل طبقة من طبقات عالم المثال، وهي عالمة بالكليات والجزئيات، قادرة على الأعمال والأفعال؛ إلا أنها تتفاوت في ذلك تفاوتاً عظيماً، فإنّ الأرواح الفلكية عالمة بالكليات والجزئيات على الوجه الأتم لاتصالها بالنفوس الفلكية العالمة بذلك، ويصدر عنها الخيرات وقد يصدر عنها الشرور أحياناً، عند استعداد المستعدّات لذلك؛ وتظهر في عالمنا هذا ويصدر عنها أعمال كثيرة وأفعال وأقوال عظيمة^٥، وتظهر في صور وأشكال مختلفة ولا تسمى «جنّاً».

وأمّا الأرواح السفلية فإنّها تظهر في عالمنا هذا على صور شتى متنوعة، وتفاوت في العلوم الكلية والجزئية والأفعال والأعمال الفاضلة والناقصة بحسب وقوعها في الطبقة العليا والسفلى والمتوسطة؛ فيمكنها أن تسمع وتبصر وتشم وتذوق وتلمس وتعلم الأحوال الجزئية وتفعل الأحوال المخصوصة في عالمنا.

٢. هـايان كلام شهرزورى.

٤. النصير الكبير - حرة.

١. م: حالة فيها.

٣. ن: كريمة.

٥. هان: - أقوال عظيمة.

ولما كانت ماهيات هذه الأرواح مختلفة بالنوع، فيجوز أن يصدر عنها من الأعمال الشاقة والأفعال العظيمة ما تعجز قدرة البشر عن ذلك. و ذكر فخر الدين^١ أنه لا يبعد أن يكون لكل نوع منها تعلقٌ مخصوص بنوع من الأجسام العنصرية.

قال^٢: وكما أنه دلت الدلائل [الطبية] على أن المتعلق الأول للنفس الناطقة التي ليس الإنسان إلا هي إنما هي الأرواح، وقد عرفت في العلوم الحكمية أن الأرواح أجسام بخارية لطيفة متولدة من لطائف الأخلط و تتكون في الجانب الأيسر من القلب؛ وبوسطة تعلق النفس الناطقة بهذه الأرواح تصير متعلقة بسائر أعضاء البدن السارية فيها هذه الأرواح؛ فكذا أيضاً لا يبعد أيضاً أن يكون لكل واحد من هؤلاء الجن والشياطين تعلقٌ بجزء من أجزاء الهواء بحيث يكون ذلك الجزء هو المتعلق الأول لذلك الروح؛ وبواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك الأرواح تعلقٌ وتصرفٌ في تلك الأجسام الكثيفة^٣. ولو كان ذلك صحيحاً، لوجب أن يكون الجن مرئيين دائماً غير محتجين^٤ عن الأبصار، كما لا تحجب الأبدان التي تعلقت بها الأنفس الناطقة الغير المرئية عن الأبصار لكثافة تلك الأجسام النافذة فيها الأهوية التي هي المتعلق الأول لأرواح الجن؛ وعدم رؤيتهم يدل على أن هذا المذهب لا حاصل له.

[طريقة أخرى في تحقيق أحوال الجن]

و بعض الفضلاء من الحكماء ذكروا^٥ في تحقيق أحوال الجن طريقة أخرى، فقالوا: إن الأرواح البشرية الناطقة المتعلقة بالأبدان العنصرية إذا فارقت الأبدان - وكانت قد ازدادت قوةً و كمالاً بسبب انكشاف^٦ الحقائق الروحانية و الأسرار الربانية الموجودة في ذلك العالم - فإذا اتفق حدوثُ بدنٍ آخر [مشابه]^٧

١. همان.

٢. يعني رازی، در التفسیر الکبیر، همان، ص ١٤٨ - ١٤٩.

٣. نسخه ها: الفتنیة؛ التفسیر الکبیر؛ الطبیة.

٤. پایان سخن فخر رازی.

٥. م: محجوبین.

٦. التفسیر الکبیر، همان؛ و من الناس من ذکر.

٧. التفسیر الکبیر، همان.

٨. ن: + و.

للبدن الذي كان موجوداً لتلك النفس المفارقة، فإنَّ تلك المفارقة، تتعلق بهذا البدن الحادث و تصير معاونة^١ لنفس ذلك البدن في الأفعال والتدابير للمشكلة^٢ الحاصلة لتلك النفس المفارقة مع ذلك البدن، فإنَّ الجنسية علة الضم. فإن كان ذلك المعين^٣ من النفوس المفارقة، خيراً يسمى «ملكاً مسدداً»^٤ و تسمى تلك الإعانة «إلهاماً»؛

وإن كان ذلك المعين منها شريراً، يسمي «شيطاناً غاوياً»^٥ و سميت تلك الإعانة «وسوسة».

و أمّا^٦ القول الثاني من أقوال الحكماء في الجن، أنهم أجسام، وهؤلاء المعترفون بالجسمية اختلفوا على قولين^٧:

فزعم بعضهم أنَّ الأجسام مختلفة بالحقيقة و الماهية مشتركة في صفة واحدة و هي [كونها بأسرها حاصلة في] الحيز^٨ و المكان و الجهة و الطول و العرض و العمق؛ و الاشتراك في الصفات لا يوجب الاشتراك في تمام الماهية، لكون الأشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمنع اشتراكها في لازم واحد. و ليس لقائل^٩ أن يقول: إنَّ الأجسام متعائلة، لكون الجسم من حيث هو جسم له حد واحد.

و ليس لقائل^{١٠} أن يقول: علة تماثل الأجسام أنَّ الجسم من حيث إنَّه جسم له حد واحد و حقيقة واحدة و حينئذ يلزم من ذلك أن لا يحصل تفاوت في ماهية^{١١} الجسم من حيث هو جسم و إن حصل فإنَّما يحصل^{١٢} في المفهوم الزائد على ذلك؛ و لأنَّه يمكننا أن نقسم الجسم إلى اللطيف و الكثيف و العلوي و السفلي، و مورد التقسيم لا بدّ و أن يكون مشتركاً بين الأقسام كلّها فيجب أن

١. التفسير الكبير: كالمعاونة.

٢. م: المشكلة.

٣. ب: + منها.

٤. التفسير الكبير: - مسدداً.

٥. ن: و ما.

٦. التفسير الكبير: - غاوياً.

٧. همان، ص ١٤٩.

٨. همانجا، ص ١٤٩.

٩. همانجا.

١٠. م: - الجسم من حيث إنَّه جسم له حد واحد و حقيقة واحدة و حينئذ يلزم من ذلك أن لا يحصل

تفاوت في ماهية. ١١. م: - الجسم من حيث إنَّه جسم له حد واحد و حقيقة واحدة و حينئذ يلزم من ذلك أن لا يحصل

تفاوت في ماهية. ١٢. ب: - فإنَّما يحصل.

تكون الأجسام كلها مشتركة في الجسمية، و التفاوت الواقع فيها إنما يكون بسبب الصفات، كاللطفة والكثافة والعلوية والسفلية.

لأنهم أجابوا عن هاتين الحجتين^١:

أما الجواب عن الحجة الأولى فلأن الجسم من حيث هو جسم له حد واحد و حقيقة واحدة، و هكذا يكون حكم العرض من حيث كونه عرضاً فإن له حداً واحداً و حقيقة واحدة؛ فكان يلزم على ما ذكرتموه من الاستدلال أن تكون الأعراض كلها متساوية في تمام الماهية على سياق ما ذكرتموه، وأنتم لاتقولون به و لا واحد من العقلاء.

و الذي يقتضي مذهب الحكماء - رضي الله عنهم - أنه ليس للأعراض ما هو قدر مشترك بينها من الذاتيات، فإنه لو جاز ذلك لكان ذلك الذاتي المشترك جنساً للأعراض التسعة و تلك التسعة أنواعاً لذلك الجنس الذي هو الذاتي العام و أنتم لاتقولون به.

فالأعراض من حيث إنها أعراض و إن كانت^٢ لها حقيقة واحدة لايلزم من ذلك أن يكون بينها ذاتي مشترك فضلاً عن أن تكون متساوية في تمام الماهية؛ ثم إن الاختلافات قد تتساوى في وصف عارض و ذلك الوصف هو كونه عارضاً لموضوعاتها، و على هذا فمن الجائز أن تكون ماهيات الأجسام مختلفة في تمام الماهية و مع ذلك تكون متساوية في وصف عارض و هو كونها يشار^٣ إليها بالإشارة الحسية و حاصلة في المكان و موصوفة بالأبعاد الثلاثة و لا مانع من وجود هذا الاحتمال.

و أما الجواب عن الحجة الثانية، أنه يمكن انقسام الجسم إلى اللطيف و الكثيف و العلوي و السفلي فقد نقضت بالعرض أيضاً، فإنه ينقسم إلى الكيف و الكم و غيرها من الأعراض، و مع ذلك لايلزم أن يكون هناك قدر مشترك من الذاتي فضلاً عن التساوي في جميع الذاتيات؛ و إذا كان كذلك فلم لايجوز أن يكون هاهنا كذلك أيضاً؟

٢. م: كان.

١. حان، ص ١٤٩ - ١٥٠.

٣. ن: يشارك.

و إذا عرفت هذا علمت أنّ الأجسام مختلفة في الحقيقة و الماهية و لم يوجد مانع يمنع من ذلك؛ و حينئذ لا يمتنع أن يكون في بعض الأجسام اللطيفة الهوائية ما هو مخالف لسائر أنواع الهواء في الماهية، و تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علماً مخصوصاً و قدرة مخصوصة على أفعال عجيبة؛ فيكون القول بوجود الجن على هذا التقدير ظاهراً^١؛ و كذلك، القول بكونها قادرة على التشكل بالأشكال المختلفة.

و أمّا القول الثاني و هو قول من قال إنّ الأجسام كلها متساوية في تمام الماهية، و هؤلاء ينقسمون إلى فرقتين^٢:

إحدهما^٣، الذين يقولون: إنّ البنية ليست شرطاً للحياة كما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري و أصحابه؛ و حجته أنّه لو كانت البنية شرطاً للحياة فإمّا أن تقوم الحياة الواحدة بمجموع الأجزاء أو تقوم بكل واحد من الأجزاء على حدة.

و الأول، ظاهر البطلان، لامتناع حلول العرض الواحد في المحال المختلفة الكثيرة في زمان واحد.

و الثاني، باطل أيضاً لكون الأجزاء التي تألف الجسم منها متساوية في تمام الماهية، و الحياة القائمة بكل واحد منها مساوية للحياة التي قامت بالجزء الآخر - و حكم الشيء حكم مثله - فلو افتقر قيام الحياة بهذا الجزء إلى قيام الحياة بغيرها بالأجزاء الآخر، لحصل هذا الافتقار من الجانب الآخر و ذلك دور ممتنع.

و إن لم يحصل هذا الافتقار، فلا يتوقف قيام الحياة بهذا الجزء على قيام الحياة الثانية بذلك الجزء الثاني؛ و إذا بطل التوقف، صحّ كون الجزء الواحد موصوفاً بالحياة و العلم و القدرة و الإرادة و بطل كون البنية شرطاً. أمّا حجة المعتزلة بأنّه^٤ لا بد من حصول البنية لأنّ البنية إذا فسدت بطلت

١. المنير الكبير: ظاهر الاحتمال.

٢. من، من ١٥٠.

٣. م: فإنّه.

٤. ن: أحدهما.

الحياة، وإن لم تفسد بقيت الحياة موجودة؛ فوجب أن يكون حصول البنية شرطاً للحياة ووقف الحياة عليها.

وهذه الحجة ضعيفة عند الأشاعرة؛ فإنَّ الحجة استقرائية محضة وقد عرفت أنَّه لا يفيد اليقين؛ فلمَ قلتم إنَّ حال ما لم يشاهد يكون كحال ما شوهد؟ وأنَّ هذا إنما يتم على مذهب منكري خرق العادات.

وأمَّا على مذهب المجوزين لها، فلا يصح.

وأمَّا الفرق الذي بينهما هو جعل بعضها على سبيل الوجوب وجعل بعضها على سبيل العادة، فذلك تحكُّم صرف.

وإذا عرفت أنَّ البنية ليست بشرط^١ للحياة، فلا يبعد أن يخلق البارئ تعالى في الجوهر الفرد علماً بأمور كثيرة و قدرة على أشياء صعبة شديدة شاقة؛ و حينئذ يظهر إمكان وجود الجن سواء كانت أجسامهم لطيفة أو كثيفة، كبيرة كانت أجزاؤهم أو صغيرة.

وقد عرفت^٢ أنَّ المعتزلة يقولون: إنَّ البنية شرط الحيوة وإنَّه لا بدَّ من صلابة البنية ليتصور^٣ قدرته على الأعمال الشاقة والأفعال الشديدة.

و يجب أن تعلم^٤ أنَّ المعتزلة والأشاعرة اختلفوا في أنَّه هل يمكن أن يكون المرئي حاضراً^٥، والموانع مرتفعة، والشرائط من القرب والبعد حاصلة، والحاسة سليمة، ومع ذلك لا يحصل الإدراك؟

فالأشعري وأصحابه جَوَّزوا مع وجود ذلك كله أن لا يحصل الإدراك؛ و المعتزلة قالوا: يجب حصول الإدراك عند ذلك.

وحجة الأشاعرة^٦ أننا نرى الكبير صغيراً من مسافة بعيدة، لأنَّا نرى من البعد بعض أجزاء ذلك الشيء دون البعض الآخر مع أنَّ نسبة البصر والشرائط

١. التفسير الكبير: شرطاً.

٢. همان، ص ١٥٦: «القول الثاني إنَّ البنية شرط الحياة.

٣. ب: لتصور. ٤. همان، ص ١٥١.

٥. ان اینجا تا عبارت: «و أمّا الأشاعرة فإنَّهم در ص ٥٨٢ از نسخه ب افتاده است.

٦. در التفسير الكبير دو دليل از اشاعره نقل شده است.

المذكورة إلى تلك الأجزاء [المرئية] ^١ كنسبته إلى الأجزاء الغير [المرئية]؛ وذلك يدل على [أنه] ^٢ مع وجود الشرائط و سلامة الحاسة وانتفاء الموانع لا يكون الإدراك [واجباً] ^٣.

و أيضاً ^٤ فلأنَّ الجسم الكبير عبارة عن مجموع الأجزاء المتألف منها؛ فلا يخلو إما أن تكون رؤية أحد الأجزاء مشروطة برؤية الجزء الآخر، أو لا تكون مشروطة ^٥؛ فإن كان مشروطاً لزم وجود الدور لكون الأجزاء متساوية؛ فإذا وجب افتقار هذا الجزء في الرؤية إلى جزء آخر، لزم افتقار رؤية ذلك الجزء إلى رؤية هذا الجزء وذلك دور ممتنع؛ وإن لم يفتقر، فتكون رؤية الجوهر الفرد على ذلك البعد من المسافة ممكناً. و من المعلوم أنَّ ذلك الجوهر الفرد لو فرضناه وحده - لا يقارنه شيء من الجواهر الأخرى - فإنه لا يرى؛ وذلك يدل على أنَّ وجود الرؤية عند حصول الشرائط غير واجب بل يكون جائزاً.

و أمّا حجة المعتزلة على امتناعه، فقالوا: إنّا لو جَوَّزنا ذلك، لجاز أن يكون بحضرتنا طبول ^٦ و بوقات و عجائب أخرى من الصور والأصوات، و لانراها و لانسمعها.

فإذا أورد عليهم بأنه لمَّ لا يجوز أن يكون حال ما غمضنا العين انقلبت مياه البحار لبناً، و الثلوج دقيقاً، و الجبال ذهباً و فضة، و التراب مسكاً و عنبراً، و حدث في السماء ألف شمس و قمر، ثم يُعَيِّمهما الله - سبحانه و تعالى - حال ما فتحنا العين؛ و هؤلاء يصعب عليهم الفرق بين هذين المقامين.

و اعلم أنَّ هؤلاء المعتزلة إنّما حكموا بهذه الأحكام، لأنهم نظروا إلى هذه الأمور المطردة في مناهج العادات؛ فيزعمون أنَّ بعضها واجبة و بعضها غير

١. التفسير الكبير: المرئية؛ نسخه ها: المرتبة.

٢. تصحيح قياسي.

٣. م: حاصل؛ ن، ش، د: - واجباً؛ التفسير الكبير: + واجباً.

٤. التفسير الكبير: الثاني.

٥. نسخه ها در هر دو مورد: مشروطاً.

٦. التفسير الكبير: طبلات.

٧. م: بهذا.

واجبة، ولم يجدوا قانوناً مستقيماً و مأخذاً سليماً في الفرق بين البابين^١، فلذلك اضطرب الأمر عليهم و تشوش؛ فالحق أنه يجب أن يستوي^٢ بين الكل فيحكم على الكل بالوجوب^٣ كما هو مذهب الفلاسفة؛ أو على الكل بعدم الوجوب كما ذهب إليه الأشعري.

فهذا هو تفصيل القول فيما ذكره الحكماء و أرباب علم الكلام. وإذا ثبت جواز وجود الجن^٤، فأجسامهم و إن كانت قوية كثيفة، إلا أنه لا يمتنع أن لانراها مع حضورهم على قول الأشاعرة. و ظهر مما ذكرنا أن المعتزلة لا يقولون بالجن.

[نقد كلام المعتزلة والأشاعرة في الجن]

و العجب أن هؤلاء المعتزلة مع تصديقهم القرآن و الأخبار المثبتة للجن و الملائكة، كيف يُنكرون الجن؟ مع أن القرآن أثبت للملائكة أفعالاً عظيمة شاقة فيكون الجن كذلك؛ و هذه القدرة لا تثبت إلا في الأعضاء الكثيفة الصلبة فيجب أن يكون الأمر كذلك في الملك و الجن.

ثم قال فخر الملة و الدين^٥ - رحمه الله - بعد أن قرّر ما لخصناه: أن الملائكة الكرام الكائنين، و كذلك الحفظة، حاضرون عندنا أبداً؛ و كذلك الملائكة الموكّلون بقبض الأرواح محضرون مع الخلق و لا يشاهدونهم؛ فإن وجب رؤية الكثيف عند الحضور فلم لانراها؟ و إن لم تجب الرؤية بطل مذهب^٦ المعتزلة.

و إن كانوا موصوفين بالشدة و القوة مع أنهم لا يوصفون بالكثافة و الصلابة، بطل مذهبهم أن البنية شرط الحياة.

و إن أفروا بلطافة أجسامهم لكنّها للطفاتها لا تقدر على الأعمال العظيمة الشاقة، فقد أنكروا القرآن؛ فأقرارهم بثبوت القرآن مع إنكارهم الجن عجب عجيب.

١. م: هاتين.

٢. الضير الكبير: يسوى.

٣. ب: بالوجود.

٤. ن: ثبت وجود جواز الجن.

٥. ن: كذلك لأنّ؛ الضير الكبير: كذلك و هذه.

٦. همان، ص ١٥٢.

٧. ن: مذهب.

و بالجملة، ما ذكروا على صحة مذهبهم شبهة أصلاً، فضلاً عن حجة^١.
و يجب أن تعلم أنَّ الحكماء الذين ينكرون وجود الجن ليس لهم حجة
برهانية على ذلك و المعتمد عليه هو البرهان؛ و كذلك حكم المعتزلة الجاحدين
لوجودهم؛ و كلامهم في نفيهم - كما عرفته - ضعيف^٢.

و أمّا الأشاعرة فإنهم و إن أصابوا في إثباتهم، فقد أخطأوا في كيفية
الإثبات و على أي وجه يكونون موجودين؛ و لو جاز أن يتعلّقوا ببعض أجزاء
هذا العالم لوجب أن يكونوا مشاهدين دائماً في حركاتهم و سكناتهم و أفعالهم.
ثم كيف يتركون^٣ تلك الأجسام التي هي المتعلّق الأول لأرواح الجن و
يتعلّقون بأجسام أخرى مخالفة لها في الحقيقة و الماهية؟ و يتشكّلون
بالأشكال المختلفة و يتحركون فيها بالحركات المختلفة و يفعلون بها الأفعال
العظيمة الشاقة التي يعجز عنها البشر و يغيبون و يحضرون إلى غير ذلك من
الأحوال؟

ثم كيف يجوز أن تتعلّق الأرواح بجسم عنصري غير مزاجي، و متبدّل
غير ملتبس بسبب وعاء يجمعه، كما للأبدان الحيوانية؟ و الحياة الحيوانية إنّما
هي بالأرواح الحيوانية و النفسانية و هي إنّما تكون بالحرارة، و الأجسام
الهبائية المجاورة للفلك^٤ و إن كانت حارة، إلّا أنّ المجاورة للأرض و الماء
توجب البرودة و التغير ثم الموجب لتعلّق روح معينة بجزء من الهواء دون
غيره من الأجزاء المساوية له في الحقيقة و الماهية.

فإن قالوا: إنّ الأفعال الكثيرة المتنوعة و التشكّلات المختلفة و التعلّقات و
الإدراكات المتعددة الصادرة عن الجن إنّما هي لتلك الأجسام فقط دون أنفس^٥
عقلية و أرواح روحانية تتعلّق بها، فبطلان ذلك ظاهر عند من أدرك من معاني
النفس و القوى البدنية أدنى شيء؛ و كيف يتصور على الجسم العنصري

١. هـايان كلام منقول از فخر رازی یا تصرف شهرزوری به شرح و تفصیل.

٢. ان عبارت: «و الموانع مرتفعة و الشرائط» در ص ٨٠ تا اینجا از نسخه ب اقتاده است.

٣. م: ينزلون.

٤. ب: - للفلک.

٥. م: نفوس.

البسيط الذي لا إدراك له ولا حياة، أن يفعل الأفعال القريبة والحركات العجيبة ويدرك الإدراكات المختلفة من الوهمية والعقلية والحسية دون قوة مدركة روحانية متعلقة به؟

فكل هذه المذاهب المحكية عن المتكلمين وبعض الحكماء الخالين عن السلوك صدرت عن غير فكرٍ قويِّم ونظيرٍ مستقيم، بل هي صادرة عن أوهام كاذبة وخيالات فاسدة لا حاصل لها.

[المذهب الحق في الجن والشياطين و...]

وأما المذهب الحق في الجن والشياطين والمردة والعفاريت والغول وغير ذلك من الأسامي، فهو الذي ذهب إليه السُّلَّك المرتاضون من الفلاسفة الأقدمين والحكماء المتألهين والفضلاء من المتأخرين، أنهم كلُّهم من النفوس الناطقة البشرية المفارقة لأبدانها. فإنَّ النفوس الناطقة إذا فارقت أبدانها وكانت قد حصلت الكمالات العقلية التامة والملكات الفاضلة والأخلاق الجميلة والعكاسب الحميدة علماً وعملاً، فإنَّها تتجرَّد^١ عن المواد الجسمانية بالكلية والصور المثالية أيضاً، وتتصل بعالم العقل المحض والنور المجرد الصرْف مجاورة للملأ الأعلى والنور الأبهي ملتدَّةً بمشاهدة العلة الأولى ومسرورةً بالبهجة العظمى أبداً الأبدية ودهر الداهرين، لا يمسُّهم فيها نصَبٌ وما عنها بمخرجين؛ فهؤلاء^٢ قد وقعوا في أجلِّ مراتب الكمالات النفسانية والمراتب الروحانية العقلية^٣.

وإن كانت قد حصلت بعض الكمالات والملكات الجميلة دون البعض أو كانت أخلاقها حميدة إلا أنَّها خالية عن الكمالات العلمية، فتكون بعد المفارقة متوسطة في السعادة الأخروية. فأمثال هذه النفوس [تتعلَّق]^٤ بالعالم المثالي الذي مظاهرها الأفلاك والكواكب و [تتلذَّذ]^٥ بأنواع من اللذات المثالية

١. ن: تجرد.

٢. د: و هؤلاء.

٣. د: والمراتب الروحانية العقلية.

٤. نسخها: تتعلقون.

٥. نسخها: تتلذذون.

الجسمانية و أصناف من المسمرات الروحانية؛ كما جاء ذلك في الكتب المنزلة و الصحف المشرفة النازلة على الأنبياء و الرسل عليهم السلام، من المأكّل المتنوعة المُلذّة، و الفواكه المختلفة المبهجة، و المشارب العذبة الحلوة، و المناكح الطيبة المشتبهة من الحور و الولدان و الزّوج و الريحان، و تلك ألدّ و أطيب و أبهج و أسرّ مما عندنا.

و إن فارقت الأبدان خالية من العلوم الحقيقية، منتقشة^١ بما يضادّها من الاعتقادات الرديّة و الأخلاق السيئة، فإنّها بعد^٢ المفارقة البدنية تتعلّق ببعض أبدان الحيوانات الأرضية بحسب ما تقتضيه الأخلاق المكتسبة في الحياة الدنيا:

فأول ما تتعلّق، بالحيوان الذي فيه الخُلق الغالب على تلك النفس المفارقة؛ فإن كان التكبر و القهر و الاستياء^٣ و الغلبة هو الغالب على النفوس، كما لنفوس الملوك و السلاطين و قادة الجيوش و أمثالهم من الناقصين، فتتعلّق بالسباع الضارية و الأسود الفاتكة.

و يختلف تعلّقها في أنواع السباع، بحسب قوة ذلك الخُلق الغالب و ضعفه^٤؛ و تسمى النفوس المتعلقة بهذه الأنواع من السباع «أبالسة» و «شياطين» و «مردة» و غير ذلك.

و إن كان الغالب هو الشرارة و الأذية، فتتعلّق بأبدان الكلاب الشديدة الشر، أو الضعيفة، بحسب غلبة الشر و ضعفه في تلك النفوس^٥ و هي أيضاً «شياطين».

و إن^٦ كان الغالب هو الشره و الشبق و الميل إلى المطاعم و المشارب و المناكح، فتتعلّق بأبدان الخنازير و العصافير و البهائم بحسب اختلاف تلك

١. ب: متصفّة. م: تعسر عليها.

٢. ب: ضعيفه.

٣. ب: الاستيلاء.

٤. ب: ب: «فإن قلت: للفرق ظاهر بين الإمساك» در ص ٥٦٥ تا اینجا از نسخه افتاده است.

٥. ب: شياطين كاولين.

القوة. وعلى هذا القياس تتعلق بباقي أبدان الحيوانات البرية والبحرية واليهوائية.

فإذا تعلقت النفوس الناطقة بهذه الأبدان الحيوانية المعذبة، وتعدبت بسببها زماناً طويلاً أو قصيراً^١ في أبدان متنوعة بحيث زالت أكثر الأخلاق الذميمة، وبقي من تلك الآثار شيء يقتضي أن لا يتعلق ببدن حيواني حسي آخر، وهي غير مستعدة للوصول إلى عالم المثل الشريفة التي مظهرها العالم العلوي الفلكي، فتتعلق بالضرورة بالعالم المثالي الأسفل التي مظهرها عالم العناصر والمركبات.

فكل نفس حصلت في هذا العالم المخصوص تسمى «جنأ» و«شياطين» و«عفاريت» و«غولاً» وغير ذلك.

فإن كانت النفوس الحاصلة في هذا العالم خيرة مؤمنة صالحة، فهم الجن الصالحاء المؤمنون وهم قليلوا الشر، قل أن يتأذى بهم نوع البشر؛ ومظاهر هؤلاء ومساكنهم أصفى وأشرف ولذاتهم أكمل وأتم من غيرهم. وإن كانت تلك النفوس متمردة شديدة الشر قوية الإغواء والرداءة كثيرة الإساءة إلى بني آدم، فيسمون بهذا الاعتبار «شياطين» و«مردة».

و«الشيطان» في اللغة، كل متعرد بعيد من طاعة الله تعالى. وأما «العفريت»، فإنه الفائق من الجن المقتدر على الأعمال الشاقة العظيمة كما جاء في التنزيل: «قال عفريت من الجن أنا آتيتك به قبل أن تقوم من مقامك... قبل أن يرتد إليك طرفك»^٢.

وأما «الغيلان»، فنوع من الجن يظهرون في المفاوز والقفار على مظاهر هائلة^٣ وتكون أرجلهم كأرجل الحمير.

و يجوز أن ينتقل بعض النفوس الناطقة من أول وهلة إلى هؤلاء الجن من

١- د: + أو. ٢- ن: كل.

٣- سورة نمل، آية ٣٩-٤٠ در برخی نسخه‌ها آخر ٣٩ و در برخی آخر آیه ٤٠ آمده است و مصحح هر دو را با حذف قسمتی آورده است.

٤- د: علی مظاهرها.

غير أن ينتقل إلى شيء من أبدان هذه الحيوانات الأرضية؛ لأنَّ الهيئات البدنية التي لهم لا تقتضي التعلق بالحيوانات الأرضية بل المثالية.

واعلم أنَّ الجن خَلَقَ كثير وأمم عظيمة وقبائل وشعوب وعشائر لا يعرفهم على التفصيل إلاَّ البارئ تعالى والمقرَّبون إليه؛ فيهم مسلمون ويهود ونصارى ومجوس وعباد الأوثان والمشركون.

وبالجملة، كل ما هو عندنا من الأديان والملل والنحل والمذاهب والأحوال، فهو عندهم على الوجه الأكمل؛ فإنَّ ما عندنا أنموذج وخيال مما هو عندهم. فالنفس المفارقة تبعث^١ في هذا العالم على الهيئة النفسانية التي كانت عليها في الحياة الدنيا من الإسلام واليهودية وغيرهما من الأديان والمذاهب، والأحوال الموجودة للجن في ذلك العالم، وبعض علماء الإسلام يقول بهذا كالحسن البصري وغيره.

وهذه الأحوال حاصلة لهم من الهيئات الحاصلة في الحياة الدنيا؛ فكل نفس جنية^٢ تنجذب إلى ما شاكلها وناسبها^٣.

وفيهم الصالحون والطالحون كما قال تعالى: ﴿وإِنَّا مِنَّا الصالحون وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾^٤.

وفيهم العلماء والحكماء والمهندسون والمنجمون والأطباء وأصحاب السيميا والكيميا.

وفيهم الفقهاء والمُفتون على المذاهب المختلفة. وكذلك فيهم الزهاد والعباد وأهل المعرفة والأمراء والقواد والملوك، على قياس ما كانوا عليه في الدنيا.

ولهم الألقاب والكنى والأسماء والانتساب إلى الأماكن^٥ والبلاد، كأبي إسرائيل الحميري وقس^٦ بن مروان وكثير بن ميمون وصالح بن النعمان^٧.

١. د: بقيت.

٢. د: م: خسيصة.

٣. د: - وناسبها.

٤. سورة جن، آية ١١.

٥. أن اينچل تا عبارت «الخالية كالبراي والقفار» در هن ٥٨٨ از نسخه ب افتاده است.

٦. ب: نعمان.

٧. د: م: قني.

وهؤلاء أعوان الملك أبي اسرائيل وله أعوان أخرى كثيرون كل واحد له اسم، كأبي محمد الخليفة وأخيه دهيش وميمون وحندس وينكل^١ والملك الأحمر والأصفر والأخضر والأسود وكل ملك وأمير؛ وكل واحد^٢ من الاتباع له اسم معين ونسبة إلى إقليم أو بلد أو مدينة أو بقعة أو أب وغير ذلك. وبين بعض القبائل^٣ والمذاهب والأديان اتفاق واختلاف^٤ وعداوة وحروب، وجميع الأحوال الموجودة عندنا توجد عندهم.

وهؤلاء الجن يترقون في أنواع الكمالات ويكتسبون في عالمهم أصناف السعادات، فيخلصون^٥ إلى طبقات من عالم المثال الأفضل على التدرج والترتيب التي مظاهرها العلويات الفلكية؛ مع الإقامة في كل طبقة زمناً طويلاً أو قصيراً إلى أن ينتهوا^٦ إلى أعلى طبقات عالم المثال فيقيمون فيها زمناً طويلاً^٧. ثم يترق من له استعداد منهم إلى العالم العقلي والصُّقع اللاهوتي. والترقي من طبقة إلى طبقة أعلى إنما يكون عند استعداد النفس المتترقي إليه وإلا عند عدم الاستعداد يخلد في بعض الطبقات.

والنفوس البشرية المقارفة لأبدانها؛ التي قد حصلت بعض الملكات الجميلة و اكتسبت بعض الاكتسابات الحسنة وتجردت بعض التجرد ولم تحصل ملكة الوصول إلى العوالم المثالية التي مظاهرها العوالم النورية أو^٨ الفلكية، يخلصون إلى عالم المثال التي مظاهرها العناصر ومركباتها؛ فيصيرون جنأً وشياطين وعفاريت وغير ذلك من أصناف الجن وأنواعهم على حسب استعدادهم؛ و يقيمون هناك إلى أوان حصول استعداد الارتقاء عنه إلى ما فوقه من العوالم النورية العقلية والمثالية.

وإن لم يكن لها استعداد الترقى خلدت في هذا العالم الذي هو عالم الجن والشياطين. ولهم في هذا العالم أحوال جسمانية نافعة وضارة، كالصحة

١. د: هكل.

٢. د: م: + وبين بعض القبائل كذلك أو اختلاف.

٣. ن: ينتهون.

٤. د: م: أو.

٥. د: هكل.

٦. م: القبائل و.

٧. د: م: فيميلون.

٨. ن: - طويلاً.

المرض والخوف^١ و الفزع و الغم و الهم و الحزن و الفرح و السرور و الحياة و الموت؛ و أحوال نفسانية توجب الاستكمال تارة^٢ في مراتب^٣ درجات الكمال، و تارة أخرى في مراتب النقص في أنواع الشقاوات.

و يزع بعض حكماء الهند و مجردتها^٤ أنهم بعد المفارقة يصيرون جنّاً يسكنون تحت فلك القمر لا سبيل لهم إلى الصعود إلى ملكوت السماوات.

و لا يبعد أن المراد من التنزيل الرمزي^٥ المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيْنَا لِسَمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَ حِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ﴾^٦ و قوله تعالى: ﴿وَ إِنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعُ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَاباً رَصَداً﴾^٧، هم هؤلاء و غيرهم من الجن الساكنين تحت فلك القمر، لأنّ عظماء^٨ الجن و العقاريت يرومون^٩ الترقى إلى ملكوت السماوات و القرب منها، و التجسس و التحسس على ما هناك من الغرائب العلمية و العجائب الكونية؛ فيشتاقون إلى علمها قبل وقوعها؛ فيمنعون عن ذلك؛ و تحرق أجسامهم الشبحية بشهاب روهي أو بشهاب جسمي؛ فإنّ النفس الروحانية لا يمكن أن تحرق أو تعدم.

و قوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِنِ اسْتِطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾^{١٠} فهو إشارة أيضاً إلى أنّ الأنفس المحصّلة للكمالات العقلية اللائق بالاتصالات بالعوالم العلوية الفلكية عند حصول السلطان الذي هو تكميل القوى العقلية و تحصيل الاستعدادات النفسانية، فإنّ عند ذلك تتمكّن النفوس من النفوذ في أقطار السماوات و الأرض؛ و تصير هذه الأجرام مرآيا تتمكّن بها من الالتذاذ و الفرح و السرور في العالم الأوسط المثالي.

١. م: - و الخوف. ٢. م: - مراتب.

٣. م: - مراتب. ٤. م: - الرمن التنزيلي.

٥. سورة صافات، آية ٦-٧. ٦. سورة جن، آية ٩.

٧. د: علماء.

٨. ان اينجا تا عبارت: «إِنَّمَا هُوَ لَتَعْلَقَ النَّفْسَ بِالْبَدَنِ وَ يَمْتَنِعُ» در ص ٥٩٨ از نسخه د افتاده است.

٩. سورة الرحمن، آية ٣٣.

و لا يبعد أيضاً أن تكون الرُّقي والعزائم والخواص الطلسمية والسحرية و غير ذلك مما يناسبه، تقتضي إحراق الصورة المثالية التي تعقلت بها أرواح الجن و إحراق مظهره، و يظهر بعد ذلك في صورة أخرى و يحصل لهم بسبب ذلك آلام.

[مواضع ظهور الجن و مظاهرهم]

و أكثر مظاهر الجنّ في المواضع^۱ الخالية، كالبراري و القفار و بطون الأودية و رؤس الجبال و الآجام و المغارات.

و قد يختص الظهور بمواضع معينة من الأرض لمناسبة لهم إلى تلك الأرض؛ فيظهرون فيها أحياناً يتحدثون و يقرؤون الكتب المنزلة و كتب العلوم و ينشدون الأشعار و يغنون و يضربون بالآلات المختلفة الموسيقية و يرقصون و يلعبون على حسب ما يقتضي أحوال أولئك^۲ الجن؛ فتكون تلك الأرض لكثرة ظهورهم فيها تصير مساكن لهم حتى أنهم يؤذون من يُنجسها و يسيء الأدب فيها أو يسكنها، و قد يحاربون أعداء أرباب تلك الأرض.

و قد يظهرون في بعض المواضع بسبب نبي أو ولي يكون فيها؛ كما روى عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه و سلم - قال: أمرت أن أتلو القرآن على الجن؛ فمن يذهب معي؟ فسكتوا؛ ثم قال الثانية؛ فسكتوا؛ ثم قال الثالثة؛ فقلت: أنا أذهب معك يا رسول الله؛ فقال لي: انطلق؛ حتى إذا جاء الحجون عند شعب ابن أبي دب، خطّ عليّ خطاً؛ ثم قال: لا تجاوزه؛ ثم مضى إلى الحجون؛ فاندحدروا عليه أمثال الخجل^۳ كأنهم رجال الزبط يقرعون دفوفهم كما تقرع النسوة في دفوفها؛ حتى غشوه؛ فغاب عن بصري؛ فقمْتُ فأومئ بيده^۴ إليّ أن اجلس، ثم تلا القرآن؛ فلم يزل صوته يرتفع و لصقوا بالأرض حتى صرّت^۵ أراهم.

۱. از عبارت «و البلاد کأبي اسرائيل العميري و قفس بن مروان» در ص ۵۸۶ تا اینجا از نسخه ب افتاده است.

۲. م. - ذلك.

۳. م. - الخجل.

۴. م. - بيده.

۵. فخر رازی در التفسیر الکبیر، ج ۲۸، ص ۳۱ بدون ذکر متن روایت، گفته است روایات مختلف است.

وفي رواية أخرى: أَنَّهُمْ قَالُوا الرُّسُولُ اللَّهُ: مَا أَنتَ؟ فَقَالَ أَنَا نَبِيٌّ. قَالُوا: فَمَنْ يَشْهَدُ لَكَ عَلَى ذَلِكَ؟ قَالَ: هَذِهِ الشَّجَرَةُ؛ تَعَالَى يَا شَجَرَةُ! فَجَاءَتْ تَجِرُ عَرْوَهَا لَهَا قَعَاقِعٌ حَتَّى انْتَصَبَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ؛ فَقَالَ لَهَا: مَاذَا تَشْهَدِينَ لِي؟ فَقَالَتْ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ. قَالَ: اذْهَبِي؛ فَرَجَعْتُ كَمَا جَاءَتْ حَتَّى صَارَتْ كَمَا كَانَتْ.

قال ابن مسعود -رضي الله عنه- فلما عاد إليّ، قال: أردت أن تأتينني؟ قلتُ نعم يا رسول الله. قال: ما كان ذلك لك. هؤلاء الجن أتوا يسمعون القرآن ثم ولّوا إلى قومهم مُنْذِرِينَ؛ فسألوني الزادَ فزودتهم العظمَ والبعرَ؛ فلا يَتَنَطَّقْنَ أَحَدٌ بِعَظْمٍ وَلَا بَعْرٍ^١.

و قد قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمْعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصَبُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ (٢٩) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (٣٠)﴾^٢.

قيل في التفسير^٣: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ -عليه السلام- لَمَّا أُيسَ مِنْ إِجَابَةِ أَهْلِ مَكَّةَ، خَرَجَ إِلَى الطَّائِفِ دَاعِيًا؛ ثُمَّ لَمَّا لَمْ يَسْتَجِيبُوا وَانْصَرَفَ إِلَى مَكَّةَ رَاجِعًا؛ وَكَانَ يَبْطُنُ نَخْلَةً^٤، قَامَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ؛ فَمَرَّ بِهِ نَفَرٌ مِنْ أَشْرَافِ جِنِّ نَصِيبِينَ قِيلَ^٥: إِنَّ إِبْلِيسَ مَلِكَ الْجِنِّ يَسِيرُ جَنُودَهُ إِلَى أَطْرَافِ الْأَرْضِ يَتَجَسَّسُونَ الْخَبَرَ؛ لَمَّا مَنَعُوا مِنْ اسْتِرْاقِ السَّمْعِ؛ فَاسْتَمَعُوا الْقِرَاءَةَ^٦؛ قِيلَ^٧ كَانُوا سَبْعَةَ نَفَرٍ وَ قِيلَ تِسْعَةً وَ قِيلَ: كَانُوا مِنْ يَهُودِ الْجِنِّ.

→

و مشهور و أما ز مخشری در الکشاف، ج ٤، صص ٣١١-٣١٢ با اختلافاتی در عبارات و فشرده تراز آنچه شهرزوری نقل کرده، آورده است.

١. م: يعود؛ دنباله روایت قبلی ابن مسعود است.

٢. سورة الأحقاف، آیه ٢٩-٣٠.

٣. الکشاف، ج ٤، ذیل تفسیر آیه ٢٩ سورة الأحقاف، ص ٣١١، الضمیر الکبیر، ج ٢٨، صص ٣١-٣٢ که به نظر می رسد از کشف نقل کرده است.

٤. الضمیر الکبیر: ببطن نخل؛ الکشاف: إلى وادی نخلة.

٥. همان مأخذ.

٦. ن: القراءة.

٧. همان مأخذ. و فخررازی در الضمیر الکبیر به نقل از الکشاف تصریح کرده است.

وَأَمَّا حَدِيث أَبِي دَجَانَةَ^٢ فَهُوَ أَنَّهُ قَالَ: شَكُوتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ بَيْنَمَا أَنَا مُضْطَجِعٌ فِي فِرَاشِي إِذْ سَمِعْتُ صَرِيرًا كَصَرِيرِ الرَّحَى وَدَوِيًّا كَدَوِي النُّحْلِ وَلَمْعًا كَلَمْعِ الْبَرْقِ؛ فَرَفَعْتُ رَأْسِي فَرِعَا مَرْعُوبًا، فَإِذَا أَنَا بِظُلِّ أَسْوَدَ يعلو و يطول في صحن داري؛ فَأَهْوَيْتُ إِلَيْهِ فَمَسَسْتُ جِلْدَهُ [فَإِذَا] كَجِلْدِ الْقَنْفَذِ؛ فَرَمَى فِي وَجْهِهِ كَشَرَرِ النَّارِ؛ فَظَنَنْتُ أَنَّهُ أَحْرَقَنِي مَعَ الدَّارِ. فَقَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَامِرُكَ^٤ عَامِرُ سُوءٍ^٥ وَ رَبِّ الْكَعْبَةِ وَ مِثْلِكَ يُوْذِي يَا أَبَا دَجَانَةَ! ثُمَّ قَالَ: انْتَوْنِي بِدَوَاةٍ وَ قِرْطَاسٍ؛ فَأَتَيْتُ؛ فَتَأَوَّلَهُ عَلَيَّ وَ قَالَ: اكْتُبْ

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ رَبِّ الْعَالَمِينَ إِلَى مَنْ طَرَّقَ الدَّارَ مِنْ الْعَمَّارِ وَالزَّوَّارِ وَالصَّالِحِينَ إِلَّا طَارِقًا^٦ يَطْرُقُ^٧ بِخَيْرٍ. أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ لَنَا وَ لَكُمْ فِي الْحَقِّ مَنَعَةً^٨ فَإِنْ تَكْ عَاشِقًا مَوْلِعًا أَوْ فَاجِرًا مُقْتَحِمًا^٩ أَوْ زَاعِمًا^{١٠} حَقًّا مَبْطَلًا؛ فَهَذَا كِتَابُ اللَّهِ يَنْطِقُ عَلَيْنَا وَ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا^{١١} كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ وَ رَسَلْنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ؛ اتْرَكُوا صَاحِبَ كِتَابِي هَذَا وَ انْطَلِقُوا إِلَى غَيْبَةِ الْأَصْنَامِ وَ إِلَى مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ؛ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ؛ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ، تَغْلِبُونَ حِمَّ لَا تَنْصُرُونَ^{١٢} حِمَّ عَسَقٍ، تَفَرِّقُ^{١٣} أَعْدَاءَ اللَّهِ وَ بَلَّغْتَ حُجَّةَ اللَّهِ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ فَسَيَكْفِيكَمُ اللَّهُ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»

وَ أَخَذَهُ أَبُو دَجَانَةَ وَ تَرَكَهُ تَحْتَ رَأْسِهِ، فَسَمِعَ صَارِخًا يَقُولُ: أَحْرَقْتَنَا يَا أَبَا دَجَانَةَ

٢. ب: دجاجة.

٤. عامر: ساكن در بيت از جن و جز آن.

٦. م: طارِقاً.

٨. ب: فاسيقه.

١٠. م: زاعماً.

١٢. ب: لا يصررون.

١. ن: و ما.

٣. م: - صلى الله عليه وسلم.

٥. م: ن: دارسو.

٧. ب: يطوف.

٩. ب: + أو.

١١. م: إذا.

١٣. ب: تقرب.

و اللابّ والعزى! الكلمات، فارفعها عنّا بحق صاحبك! فقال - عليه السلام - ارفع عن القوم، فإنّهم يجدون ألم العذاب إلى يوم القيامة.

و هؤلاء الجن يكثر ظهورهم في بعض مواضع الأرض وفي بعض أزمان السنة، وأكثر ما يكون ذلك ليلاً؛ كما يقال: إنّهم يظهرون كثيراً بمدينة «دَرْبَنْد» و «ميانّة»^١ وفي «دركوا» من بلاد فارس وفي أرض «سبّا» و «مآرب» من أرض اليمن وغير ذلك من «ينال» و أرض «وبار»^٢ التي حمّتها؛ فلا يسكنها أحد من خوفهم؛ إلى أمثال ذلك من بقاع الأرض الكثيرة لمناسبة لكل طائفة منهم إلى أرض معينة، ولخواص^٣ فلكية لا يطلع عليها إلاّ نفوس سُكّان تلك النواحي فلها علاقة بها و شوق إليها.

و الجن الفضلاء الصلحاء قد يُرشدون الناس إلى أنواع العلوم و أصناف المصالح؛ و الطلحاء منهم قد يغفونهم و يدلّونهم إلى أنواع الجهالات و الضلالات.

و قد يتيهونهم في القلوات و المعازات و البراري و الصحاري و قد يختطفونهم، فيمكثون عندهم زماناً طويلاً أو قصيراً، كما يحكى عن عمرو بن عدي ملك الحيرة و تميم الداري و المرأة البصرية وغيرهما.

و قد يعشقون صوراً من البشر من الرجال و النساء و الصبيان فربما وقع بينهم مباشرة.

(في بعض كلام العرب في الجن)

و للعرب كلام كثير في الجن و القيلان. و قد كانت العرب قبل ظهور الإسلام تقول: إنّ من الجن من هو على نصف صورة الإنسان و إنّهم قد كانوا يظهرون لهم في أسفارهم و في خلواتهم و تسميه «شقا».

و ذكروا عن علقه^٥ بن صفوان بن أمية^٦ بن حرب الكناني أنّه خرج يطلب

١. حكمة الإثراق، ص ٢٣٦.

٣. م: خواص.

٥. ن: علقه.

٢. ب: وبار.

٤. ب: أو لآنها.

٦. ن، م: أمّية.

ضائلةً له بمكة، فانتهي إلى حومات^١ وادي الشق^٢ قد عرض له في أوصاف و
 هيئات عجيبة ذكرها؛ فقال له شق علقم: إنني مقتول وإنّ لخصي مأكولاً اضربهم
 بالهذلول^٣ ضرب غلامٍ شملول^٤ رحب الذراع بهلول؛ فقال له علقمة: شق مالي^٥ و
 لك؛ اغمد عني منصلك تقتل من لا يقتلك! لا تقتلني ولا أقتلك. فقال له شق: هت لك
 كما أبيع مقتلك؛ فاصبر لما حُم لك؛ ثم ضرب كل واحد صاحبه فخرًا ميّتين. و
 هذا مشهور عند العرب أنّ علقمة قتلته الجن وأنشدت العرب بيتين للجن في قتل
 علقمة وهما:

و قبر حرب بمكان قفر و ليس قرب قبر حرب قبر
 و استدلوا على أنّ هذا من شعر الجن، أنّه لا يتأتى لأحدٍ من الناس إنشاد
 هذين البيتين ثلث مرات متواليات لا يتتبع في الإنشاد؛ والإنسان قد ينشد
 الأبيات الكثيرة التي هي أثقل من هذا الشعر فلا يتتبع.
 و ممّن قتلته الجنُ مرداس بن عامر السلمي و الغريص المغني بعد أن أجاد
 في الغنى، فظهر عنه و قد كانت الجن نهته أن يُغني بأبيات من الشعر؛ فخالف و
 غنى بها فقتلته الجن.

و حكى أبو عبيدة عن منصور بن يزيد الطائي أنّه رأى قبر حاتم الطائي
 بـ«بقة» و هو جبل له وادٍ؛ فإذا قدورٌ عظيمة من الحجر في ناحية من القبر^٦ كانت
 يُطعم فيها الناس و عن يمين القبر^٧ أربع جوارٍ^٨ من حجارة و عن يساره أربعة
 أخرى؛ كلّهن صواحب شعور منشورة كأنهن نوائح على قبره لم ير مثل بياض
 أجسامهن و جمال و جوهن؛ مثلنهن الجن على قبره و لم يكن قبل ذلك منهن
 بالنهار حجارة بيض كما وصفنا؛ فإذا جاء الليل [و] وهدت العيون ارتفعت
 أصوات الجن بالنياحة عليه؛ و نحن في منازلنا نسمع ذلك إلى طلوع الفجر؛
 فحينئذ تسكن تلك الأصوات.

٢. ب: حومات فإذا يشق.

١. ن: حومات.

٤. م: شاول؛ ب: شهلول.

٣. م: بالهذلول.

٦. م: القدر.

٥. ن: ما.

٨. جوار، جمع جارية به معنى دخترک و کنیز.

٧. م: القدر.

قال: وربما مرّ المارّ ليلاً بهنّ فيسمع الأصوات فيميل إليهنّ عجباً منهنّ، فإذا دنا منهنّ وجدهنّ أحجاراً.

وحكى ابو عبيدة أنّه سمع شيخاً من العرب قد أناف على المائة، يقول: خرجتُ وافداً على بعض خلفاء بني أمية؛ فخرجتُ في ليلة شديدة الظلمة فضلتُ الطريقَ ووقعتُ في وادٍ لا أعرفه؛ فحفتُ عريف الجن فقلتُ: أعوذ بربّ هذا الوادي من شرّه وأستخيره في طريقي هذا وأسترشه؛ فسمعتُ قائلاً يقول من بطن الوادي: تيامنُ تجاهك تلقى السبيلَ منيراً وتأمُنُ في المسلك؛ فتوجهتُ حيث أشار إليّ وقد أمّنتُ بعض الأمن؛ فإذا باقتباس نيران تلمع أمامي يظهر في خلخها كالوجوه على قامات النخل السحيقة.

وقد كان الرجل في الجاهلية إذا سافر فأمسى في قفر من الأرض، قال: أعوذ بسيد هذا الوادي أو بعزير هذا المكان من شرّ سفهاء قومه؛ فيبيت في جوار منه حتى يصبح.

قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهٗ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾^١ أي غشياناً.

ويقال أيضاً: إنهم كانوا في الجاهلية إذا قحطوا، بعثوا رائدهم؛ فإذا وجد مكاناً فيه كلاً وماءً رجع إلى أهله فسار بهم؛ فإذا انتهوا إلى تلك الأرض نادوا: «نعوذ بربّ هذا الوادي أن يصيبنا آفة» فإن لم يفرّهم أحد نزلوا وإن فرّعتهم الجن هربوا.

ويحكى عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه^٢- أنّه شاهد الغول في بعض أسفاره إلى الشام قبل ظهور الإسلام وأنها كانت تقول له وأنه ضربها بسيفه، وهذا مشهور عند العرب.

وقد كانت الغول تترأى لهم في الليالي وأوقات الخلوات فيتوهمون أنّها إنسان؛ فيتبعونها فتتوهمهم وتزيلهم عن السبيل؛ فلما عرفوا ذلك منها لم يكونوا يزلون عنها كانوا عليه من المقصد.

و كان من عادتهم إذا اعترضت لهم في الفياضي و القفار يرجزون فيقولون:

يا رجل عبر انهقي نهيقاً لن نترك السَّبَسَبَ و الطريقاً
و يصيحون ذلك فتشرد عنهم في بطون الأودية و رؤس الجبال.
و زعمت طائفة من الناس أنَّ الغول^١ اسم لكل شيء يعرض للسُّفار
فيمثل في ضروب من الصور سواء كان ذكراً أو أنثى، و أكثر كلام العرب على
أنَّها أنثى.

قال عبيد الله بن ايوب:

و ساخرة مَنى و لو أنَّ عينها رأت ما ألقىه من الهول جنَّت
أبيت و سِغلاة و غول بقفرة إذ الليل وارى الجن فيه و أنت^٢
و هذا يدل على أنَّ السعلاة غير الغول^٣؛ و وصفها بعضهم فقال:
و حافر العير في ساقى خدلجة و جفن عينٍ خلاف الأنس في الطول
و القطرب و الغدار نوعان آخران من الأنواع المتشيطنة يعرفان بهذا
الاسم. و الغدار يظهر في أكناف اليمن و تهامة و أعالي صعيد مصر، و قد
يلحق^٤ الإنسان أحياناً فيدعوه إلى مُباضعته، فإن فعل سمي منكوحاً و إلا سمي
مدغوراً، و يداينون^٥ من المنكوح و يسكن المدغور و يشجع؛ و ذلك إنَّ الإنسان
إذا عاين ذلك سقط مغشياً عليه، إلا أن يكون الرجل شجاعاً قوى القلب
فلا يكثر^٦ به و هذا مشهور في البلاد المذكورة.

و لو حكينا ما شاهده الخلق من أنواع الجن و أصناف الشياطين لطال
ذلك، فإنَّ أكثر الخلق يُقرّون بوجودهم إما بمشاهدة أو بسماع؛ و العجب من
المعتزلة كيف أنكروا ذلك مع اعتقادهم بصحة القرآن و صدق خبر التواتر؛ و
القرآن مشحون بحكايات الجن، و الأخبار بصحة وجودهم. و أكثر الخلق

١. ن: القول.

٢. ب: الجن قول.

٣. ن: يداسون.

٤. ن: نأونت.

٥. م: - الإنسان.

٦. ب: فلا تكرب.

يخبرون عنهم ويحكون عنهم الغرائب والعجائب.
وحكايات الأمم دالة على أن سليمان بن داود - عليها السلام - سخر أنواع الجن وأصناف الشياطين بالعلوم المكرمة الروحانية وكذلك آصف بن برخيا وغيرهما من أنبياء بني اسرائيل؛ فإنهم كانوا يقدرّون على إحضارهم واستخبارهم عما يريدون من أنواع العلوم وأصناف الأغراض وإحضار ما يريدون إحضاره من البلاد النائية في الزمان اليسير؛ وبذلك اقتدروا على أفعال العجائب وصنع الغرائب؛ كما قال الله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرُشَهَا﴾^١.

[إشارة إلى الطلسم]

وبعض أرباب العلوم الروحانية إذا سحّروا روحاً من الأرواح الجنية باسم من الأسماء، أو عمل من الأعمال، أو بصنعة خاتم أو طلسم من الطلسمات، فإنه يلزمه ويخدمه ويأتيه بأنواع الأطعمة والأشربة والملابس وسائر المشتبهات لمناسبة روحانية وهيئات فلكية لا يطلع عليها أكثر البشر. وقد بلغت^٢ من هذا القبيل عجائب لا يحتمل هذا الكتاب إيراده.
وكل قوم من هؤلاء الجن يُلائمهم موضع معين وتُناسبهم بقعة معينة من الفلك، ويتلذّذون بعلوم مخصوصة وكلام وأدعية مخصوصة و رقي وعزائم وأدخنة وبخورات لمناسبة بينهم وبين هذه الأشياء؛ ويتضرّرون بغير ذلك مما لا يناسبهم.

[في العالم المثالي الذي يسكنها الجن]

وهذا العالم المثالي الذي هو من الطبقة السافلة وهي التي يسكنها الجن والشياطين والمرتدة والعفاريت والأبالسة والغول وغير ذلك، هو عالم عظيم وصقع فسيح كريم يكاد أن يكون غير متناه؛ ولا نسبة له إلى هذا العالم الذي نحن فيه.

٢. ب + الآية؛ سورة النمل، آية ٢٨.

١. م. ب - عليهما السلام.

٣. ب: بفلنا.

و كما أنَّ في هذا العالم الحسي بعض الأقاليم و الأراضي أشرف من بعض و أحسن، و أهله على مراتب متفاوتة في الشرف و الخسة، فكذلك يكون العالم المثالي الذي يسكنه الجن تتفاوت طبقاته و تختلف مراتب سكَّانه.

[إشارة إلى بعض أحوال الجن و أقسامهم]

و كما أنَّ الإنسان الواحد في عالمنا هذا يختلف أحواله؛ فيترقى تارة في مدارج الشرف في الفضائل حتى يبلغ الغاية و النهاية أو دون ذلك، و تارة أخرى يتمكن^١ في النزول في دركات الرذائل حتى يبلغ الغاية أو دون ذلك، فكذلك يكون أحوال الجن في عالمهم فإنَّهم دائماً في طلب اكتساب الكمال الجني^٢ كما^٣ يكون دائماً في طلب اكتساب الكمال الإنسي. فبعضهم يتيسر لهم ذلك إذا اجتهد و ارتاض و قرأ الكتب الحكيمية على حكمائهم و سلك على سلاكهم و بعضهم يتعسر عليه ذلك.

و فيهم دعاة إلى الخير و الصلاح و العلوم الحكيمية و غيرها؛ و فيهم دعاة إلى الغي و الفساد.

و لا يبعد أن يرسل إليهم رسل و أنبياء يشرعون لهم شرائع و سنن تكون سبباً لصلاح دنياهم و أخراهم.

و فيهم رؤساء و ملوك يعاقبون على ترك ذلك؛ كما هو الحال في عالمنا هذا؛ و لولا ذلك لأفسد أشرارهم في هذا العالم كثيراً، و فيه حكماء و فلاسفة يدعون إلى محض الحقيقة خواص الجن و أذكياهم.

و فيهم فقهاء و نحاة و أطباء و غير ذلك يدعو كل قوم منهم إلى ما عندهم من العلوم و الصنائع.

و لا يبعد أن يكون بعض نفوسهم غير منتقلة عن الأبدان البشرية بل تكون حاصلة من فيض العقل^٤ لاستعداد يحصل للأشباح المثالية بسبب

١. ب: يسكن. ٢. م: الإنسي.

٣. م: دائماً في سلب اكتساب الكمال الجني كما.

٤. ب: قبض الفعلة.

حركة^١ الأفلاك المثالية؛ بل القواعد التي أسلفناها تقتضي وجوب ذلك، كما مرّ بيانه.

و هذه النفوس التي في هذا العالم المثالي تترقى من هناك إلى عالم العقل المحض دفعةً واحدة عند حصول الكمالات العقلية، و إلاً فنتنقل بحسب استعدادها في عوالم المثل من طبقة أدنى إلى طبقة أعلى حتى تخلص في الأخير إلى عالم العقل المحض إن كانت مستعدةً له.

[طبقات عالم المثال و درجات ساكنيه]

و لا يبعد أن يكون في كل طبقة من طبقات عالم المثال نفوس كثيرة من فيض بعض العقول لا تكون منتقلة من الأبدان البشرية، بل تكون حاصلة ابتداء في جميع طبقات عالم المثال من فيض العقول^٢ الفعالة على الأبدان المثالية المستعدة لذلك؛ و تكون النفوس المفاضة على أبدان الطبقة العليا أفضل و أنور من النفوس المفاضة على أبدان غيرها من الطبقات؛ لأن الاستعداد^٣ في كل ما علاء من الطبقات أتم و أكمل من استعداد غيرها، فإنّ جود المبدأ الأول و كماله و تماميته و شدة قوته و نوريته^٤ الغير المتناهية يقتضي أن يكون الفيض العقلي و العطاء القدسي غير متناه؛ و أن تكون الرحمة الإلهية عامة غير مختصة بعالم دون عالم؛ بل مهما حصل الاستعداد المخصوص حصل الفيض العقلي و الجسمي.

و إذا كان العالم الحسي مع خسسته و نقصه عند استعداد الأجسام العنصرية لقبول الفيض النفسي و الجسمي^٥ و العرضي يفاض عليها ذلك؛ فلأنّ تكون طبقات العوالم المثالية الروحانية التي هي أشرف منه و أتم و أكمل أولى

١. ن: حركت.

٢. م: - لا تكون منتقلة من الأبدان البشرية، بل تكون حاصلة ابتداء في جميع طبقات عالم المثال من فيض العقول.

٣. ب: استعداد.

٤. ن: علي.

٥. ب: - و إذا كان العالم الحسي مع خسسته و نقصه عند استعداد الأجسام العنصرية لقبول الفيض النفسي و الجسمي.

بقبول الفيض الجديد العقلي والمثالي. فإنَّ النفس لما لم تكن منطبعة في البدن ولا حالة فيه بل متعلقة به تعلّق شوقٍ وعشقٍ وذلك بسبب جسم لطيف روحاني يسمى بـ«الروح الحيواني» و«النفساني»، وهذا المعنى موجود في العوالم المثالية على وجه أتمّ وأفضل فلا يستعبد قبولها للفيض الجديد العقلي؛ ثم استكمالها بسبب تلك الأجسام المثالية في سائر أصناف درجات الاستكمال حتى تنتهي إلى الغاية القصوى في ذلك بحسب ما يليق باستعدادها.

فالمجردات التي تتعلق في كل طبقة من طبقات عالم المثال تكون دائماً في الاكتساب والترقي من طبقة إلى أخرى، حتى تدخل بعد الأزمان المتطاولة المدد المتباعدة في عالم العقل المحض؛ ولكن ذلك بعد حصول الاستعداد اللائق فإنّه يجوز أن يكون بعض النفوس المقيمة في بعض الطبقات لم تتفطن للماهيات^٢ العقلية والذوات القدسية، فلا يكون لها شوق إليه؛ فلا تترقى إليه أصلاً فتدخل في بعض الطبقات أبداً. فعلى هذا تكون النفوس المجردة التي في كل طبقة غير متناهية وإلا فتكون متناهية.

و طبقات عالم المثال وإن وجب تنهايتها في الطول لوجوب تنهايتها عللها العقلية، فهي غير متناهية في العرض لازدياد تلك الأجسام المثالية والمظاهر الشبيهة^٣ و هيئاتها ووجوب الفيض عند حصول الاستعداد الغير المتناهي. و طبقات الطول وإن كانت متناهية إلا أنّها كثيرة العدد جداً، وكثرتها واختلافها بإزاء كثرة مبادئها واختلافها.

ولما كانت الأفلاك لصفاتها ولطافتها وشفيفها و صقالتها تصلح أن تكون مظاهر لأشباح عالم المثال ولما تعلّق به من الأرواح، فلا يبعد أن تكون الأجرام الكوكبية لكثافتها ونوريتها لاتصلح لذلك، لعدم ظهور المثال في الأجرام الكثيفة النيرة.

وليس تعلق النفوس بالأجرام العلوية الفلكية كتعلق نفوسنا بأبداننا و

٢. ب: الماهيات.

١. ن: ريد.

٣. ن: الشبيهة.

إلا لازدحمت الدواعي المتقابلة متواردة على محل واحد، فكان يتمتع لذلك تحريك الأجسام الفلكية و ذلك محال؛ بل الأجرام الفلكية تكون مظاهر للنفوس الناطقة المتوسطة في السعادة و مرايا تظهر بشقيقتها في بعض طبقات عالم المثال و يحضر عندها حينئذ جميع اللذات و الراحة و أنواع الفرح و المسرات فتلتذ بها.

و هذا الظهور يشبه ظهور الأشياء المقابلة في المرايا الصقيلة من غير أن يكون لها قدرة و طاقة على تحريك ذلك الجرم المخصوص؛ فإنَّ التحريك الجسماني النفساني الذي يكون بسبب التعلق و الربط^١، إنما هو لتعلق النفس بالبدن و يتمتع تعلق نفسين ببدن واحد على ما عرفته في العلم الطبيعي.

و كلما كان العالم أقرب إلى الباري تعالى كان أعظم و أجلّ قدراً و أكثر عجائب و أتم غرائب؛ و كلما كان أبعد كان الأمر بالعكس:

فالطبقة الطولية من العقول المجردة أقرب إلى المبدأ الأول فهي أفخم قدراً و أجلّ شأنًا و أكثر عجائب.

و بعدها الطبقة العرضية من العقول و هي أرباب الأصنام النوعية و أصحاب الطلسمات الفلكية و العنصرية و مركباتها.

ثم النفوس المتعلقة بالأشباح المثالية على ترتيبها و الحسية بحسب درجاتها.

ثم العالم المثالي على ترتيب طبقاته.

ثم العالم الحسي على الترتيب و النظام الموجود.

فأشرف الموجودات هو العلة الأولى ثم العقول و النفوس.

و أخسّ الموجودات هو عالمنا هذا الذي نحن أسراء فيه بقيود الهيولى و سلاسل القوى و أغلال الحواس؛ خلّصنا الله - سبحانه و تعالى - منه إلى العالم العقلي و الصقع اللاهوتي، بمنّه و كرمه.

١. ن. و لا.

٢. ان عبارات: «الترقي إلى ملكوت السماوات» در ص ٥٨٧ تا اینجا از نسخه د افاده است.

والذي يدلك على كثرة العوالم، ما يروى أن بني آدم عُشُرُ الجن وأن الجن والإنس عُشُر حيوانات البرّ وكل هؤلاء عُشُر الطيور وكلهم عُشُر حيوانات البحور وكلهم عُشُر ملائكة الأرض الموكّلين بها وبما فيها وكل هؤلاء عُشُر ملائكة سماء الدنيا وكل هؤلاء عُشُر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب إلى السماء السابعة.

ثم كل هؤلاء في مقابلة ملائكة الكرسي نزر^١ يسير ثم كل هؤلاء عُشُر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ست مائة ألف سرادق؛ طول كل سرادق وعرضه وسمكه إذا قوبلت بجميع السماوات والأرضين وما فيهما وما بينها كانت شيئاً يسيراً حقيراً^٢. وما فيه موضع إلّا وفيه ملك ساجد أو راکع أو قائم، لهم زجل^٣ بالتسبيح والتقدیس. وكل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر لا يعرف عددهم إلّا الله تعالى.

وهذا ينبتك على أن الأمر عظیم والشأن جسيم^٤ وقال - عليه الصلاة و^٥ السلام - «أطّبت^٦ السماء وحق لها أن تثنّى^٧، ليس فيها موضع قدم إلّا وفيه ملك راکع أو ساجد» ورأى - عليه السلام^٨ - ليلة المعراج ملائكة في موضع يمشي بعضهم تجاه بعض؛ فسأل جبريل إلى أين يذهبون؟ فقال له: لأدري إلّا أنّي أراهم منذ خُلِقْتُ يمشون ولا يرجعون؛ ولأرى فيهم من رأيته قبل ذلك؛ ثم سألوا واحداً منهم: مذ كم خُلِقْتُ؟ فقال: لأدري، غير أنّ الله سبحانه وتعالى يخلق في كل أربع مائة ألف سنة كوكباً واحداً.

وهذا كما ترى، إذا صحّ هذا النقل عن الأنبياء الصادقين - عليهم السلام - يكون رموزاً وإشارات تدل على أن الأمر عجيب والشأن غريب.

١. د: نذر. ٢. د: حقاً.

٣. د: م: ازدهام. زَجَل: صدای انبوه مردم، جماعت مردم.

٤. د: - على. ٥. د: - و.

٦. م: - الصلاة و. ٧. د: أقلت.

٨. د: لها أن باط. ٩. ب: صلى الله عليه؛ د: صلى الله عليه وسلم.

فيجب على العاقل اللبيب أن يسعى في تحصيل الكمالات العلمية والعملية ويستعد للرحلة والانتقال من هذا العالم الضيق الكثير الآلام والمصائب والأحزان إلى العالم العظيم الكريم والصُّقَّ الشريف الفسيح^١ - الذي لا نهاية لفرجه وسروره ولا غاية للذاته وحبوره - من غير تغافل ولا تكاسل، فإنَّ الوقت سيف قاطع، فإنَّ الأيام تمضي ولا تعود والعمر يذهب ولا يؤوب^٢.

١. د: الشيخ.

٢. ن: + علقت هذه النسخة الشريفة من نسخة قال ناسخها: «هنا فرغ من تعليق لنفسه الفقير إلى الله تعالى، عبد الله بن عبد العزيز بن موسى الإسرائيلي من بيت الحداد من خط المصنف وهو الشيخ المعظم والفيلسوف المتأله صاحب المجائب ومنبع الغرائب شمس الحق والملة والدين محمد بن محمود الشهرزوري - متع الله الكفاة بطول بقاءه - يوم الأحد الثاني من جمادي الأولى في مدينة سيواس، سنة سبع وثمانين وستمائة. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الكاملين وخصوصاً على سيد الأنبياء والمرسلين» - انتهى.

وفي هامش النسخة أول الفصل السابع عشر هكذا: «هذا» قال الفيلسوف المعظم والشيخ المكرم فرغت من تأليف هذا الكتاب يوم السبت وهو اليوم الثالث والعشرون من ذي الحجة سنة ثمانين وست مائة هجرية» - انتهى.

ويقول الفقير إلى عفو ربه ومغفرته ورحمته أبو محمد يسر بن أبي علي حسين البغدادي مولداً ومنشأ، الحنفي مذهباً، الماتريدي اعتقاداً، الرفاعي والقادري طريقة ومسلماً، قد فرغت من تعليق رسائل الشجرة الإلهية والأسرار الربانية ليلة الجمعة لتسع عشرة أو ثمان عشرة ليلة خلون من شهر ذي القعدة الحرام. وقد كنت ابتدأت في كتابتها في أوائل الشهر المذكور من شهر سنة ١١٢٦، وكان الختام في الشهر المرقوم من شهر سنة ١١٢٧ فمدة كتابتها تنيف على سنة، كما هو مرسوم.

ولقد بذلت جهدي وأجلت نظري وأعملت فكري في استخراج ما خفي فيها من الألفاظ والذي ظهر لي بعد التأمل والتفكير وهو في أصل النسخة على خلافه أشرت إليه في الهامش وقيّيته بلفظة «ظ» أو بلفظة «لعله» إشارة إلى أنه هو الظاهر وما في النسخة غير ظاهر، أو رجاء أن يكون قلم الناسخ زلّ، فجري بخلاف ما وقع من المصنف. والذي ما ظهر لي أصلاً رقمته على ما هو عليه في أصل النسخة من غير تعرض لنقطة وذلك نزر قليل. وتصرفت في بعض الألفاظ الغير الجارية على قانون النحو والعربية فغيرتها إلى قانونه وزدت في بعض المواضع ألفاظاً لا بد منها ولا يصح اللفظ والمعنى إلا بها؛ وأظنّ بل أعتقد أنه منذ ألف هذا الكتاب لم يكتب مثل هذا الذي كتبتّه ولم يتقيد عليه بقدر ما تقيدت (ن: تقيد) عليه.

وليس هذا بطريق التبجح والافتخار بل بطريق التحدث بالنعمة لربي الواحد القهار الذي وقّني لذلك وأعانني على ما هنالك.

وذلك في ديار السلطنة العلية قسطنطينية المحمية، حماها الله تعالى من كل آفة وبليه، بحرمة محمد خير البرية عليه صلوات الله وسلامه بكرة وعشيه.



برسم خزانة أعظم الوزراء وأشرف الأفاضل وباصم من باهت تيجان الوزارة بهامته، وافتخرت حلل الأصفية بقامته، الفائز بالريامتيتين الدينية والدنيوية، والهازل للفضيلتين العلمية والعملية، تتلألأ أنوار السعادة الأبدية في حدائق جماله، وتزهو أسرار العناية السرمدية في سرادق جلاله، الواضع ميزان العدل والإنصاف، والقامع أهل البغي والظلم والاعتساف، المختص بلطف الله بنفس شريفة، وأخلاق نفيسة، ورغبة في فنون العلوم صادقة، ومحب لأهل الفضل والكمال لاحقه، وقد نطقت بعده وثنائه الأقلام والألسنة، وتشوقت إلى ركاب دولته بقية الأيام والأزمنة، فلا جرم صارت سدته الرفيعة ملتئماً لشغاه أرباب الفضائل من كل فج عميق، وساحته المنيفة مقصداً لآمال الأفاضل من كل مرمى سحيق، وهو الذي من التجأ إلى جنباه ظفر بمطلوبه وأصاب ومن قصد إلى بابيه بلغ مقصوده وما خاب مصطلح مصالح العالمين بالرأي الصائب إن: المصائب، مدبر أمور عساكر المسلمين بالفكر الثاقب، وحسبك بفتقه ورتقه، وناهيك أنه في مدة قليلة فتح قلاع مورة عنوة وقهراً وسلباً وجبراً من أيدي كفرة ونديك صاحب الهمم العالي، وأهل الفرائد الغالية، شمس فلک الإقبال، بدر سماء الشرف والكمال، وهو حقيق بهذا المقال.

سقى الله أرضاً نور وجهك شمسها
وحي بلاد أنت في فلکها بدر
وروى بلاداً أجود كسف عينها
ففي كل قطر من ندادك بها بحر

وهو الذي لم تسمع بمثله الدهور والأعصار، ولا يأتي بقرينه الفلك الدوار، أعني به من عم لطفه وفشا، دستور أعظم الوزراء علي باشا يسر الله له من الخير والفتح والنصر والظفر ما يشاء، وخلد دولته بحرمة أشرف من ركب المطية وعلى الغبراء مشى، من قال آمين اللهم آمين، كان الله له خير معين. لا زالت ساحة رفعة وزارته معمورة بتسخير سكان العمران، ولا برحت باحة ربوة أصفيته مغمورة في بحار اللطف والامتنان، بحرمة محمد سيد ولد عدنان، و بحرمة آله وأصحابه الطيبين الطاهرين من جميع الأدران، والحمد لله أولاً وآخراً، باطناً وظاهراً، سرّاً وجهراً، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد عدد ما ذكره الذاكرون وعدد ما غفل عن ذكره الغافلون وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، سبحان الله والحمد لله عدد ما في علم الله، ولا إله إلا الله عدد ما خلق الله، والله أكبر عدد كل ذرة من ذرات العالم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير.

م: + وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليماً كثيراً كثيراً.

تعت كتاب الشجرة الإلهية في العلوم الثلاثة على يد العبد الفقير إلى ربه الرؤوف، عبد الرحيم بن معروف، في أواخر ربيع الآخر ربيع الآخر سنة وثمان مائة وفقنا الله العمل بما فيه من العلوم.

ب: + تم. الحمد لله على التمام والصلاة على خير الأنام.

د: + وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين تم بحمد الله ومنه والسلام، في شهر جمادي الأولى سنة إحدى وعشرين وتسعمائة.

فهرستها

- ۱- فهرست آیات قرآنی
- ۲- فهرست احادیث
- ۳- فهرست اسامی اشخاص
- ۴- فهرست اسامی گروهها
- ۵- فهرست اسامی کتابها
- ۶- فهرست اصطلاحات و تعبیرات
- ۷- فهرست مأخذ و منابع



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١- فهرست آيات قرآني

٢١ / (البقرة) :	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا	٦٤٣
(~) / ٥٦ :	فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قردة خاسئين	٥٩٥
٣ / (آل عمران) :	لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	٢٩٢
(~) / ٧ :	مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ مِنْ أَثَمِ الْكِتَابِ	٦٦٨
٤ / (النساء) :	كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا	٥٩٥
٥ / (المائدة) :	وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدِ الطَّاغُوتِ	٥٩٥
٦ / (الأنعام) :	وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ	٦٢٧
(~) / ٢٨ :	وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ	٥٩٥
(~) / ٥٩ :	وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ	٦٣٢
(~) / ١٠٣ :	لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ	٢٧٢
٧ / (الأعراف) :	إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَتْلُوهُنَّ لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمَنْ فَوْقَهُمْ غَوَاشٍ	٥٩٥
(~) / ٤١ :	وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنَّجْمُوتُ مُسَوِّغَاتٌ بِأَمْرِهِ	٦٢٧
٨ / (الأنفال) :	إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ	٦٥٦
١٢ / (يوسف) :	إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ	٣٦٠
١٣ / (الرعد) :	عِنْدَهُ أَمُّ الْكِتَابِ	٦٣١
١٤ / (ابراهيم) :	يَوْمَ يُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَيَرْزُقُ اللَّهَ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ	٤٣٩
١٥ / (الحجر) :	وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ	٥٣٨، ٤٤٩، ٤٤١
١٧ / (الإسراء) :	وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمِيًّا وَبُكْمًا	٥٩٥
١٨ / (الكهف) :	مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صُفْهَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا	٦٣٢
٢٠ / (طه) :	أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى	٢١٠، ٢٧٢، ٤٤١

٢٧٢	: ولا يحيطون به علماً.....	١١٠ / (طه)
٥٦٦، ٥٦٥	: كما بدأنا أول خلق نعيده.....	١٠٤ / (الأنبياء)
٥٩٥	: يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم.....	٢٤ / (النور)
٥٩٥	: يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق ويعلمون.....	٢٥ / (~)
٤٤٣	: الله نور السموات والأرض.....	٢٥ / (~)
٤٢٦	: ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.....	٤٠ / (~)
٦٥٠	: يكاد سنا برقه يذهب بالابصار.....	٤٣ / (~)
٦٩٥	: أتيكم يأتيني بعرشها.....	٢٨ / (النمل)
٦٨٤	: قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل.....	٣٩ / (~)
٥٦٤	: صنع الله الذي أتقن كل شيء.....	٨٨ / (~)
٦٢٧	: قل أرايتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً.....	٧١ / (القصص)
٦٢٦	: قل أرايتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً.....	٧٢ / (~)
٥٦٦، ٣٠٩	: كل شيء هالك إلا وجهه.....	٨٨ / (~)
٧	: ولئن جفتهم بأية ليقولن الذين كفروا إن أنتم إلا مبطلون.....	٥٨ / (الروم)
٥٠٥، ٤٩٩، ٤٤٨	: لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و.....	٣ / (سبا)
٣٦٠	: والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم.....	٣٩ / (يس)
٦٨٧	: أنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب.....	٦ / (الصفات)
٦٨٧	: وحفظاً من كل شيطان مارد.....	٧ / (~)
٥٨٦	: وبدلهم سيئات ما كسبوا وحق بهم ما كانوا به.....	٤٨ / (الزمر)
٥٩٦	: قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا.....	١١ / (الغافر)
٥٨٦	: من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثقالها.....	٤٠ / (~)
٥٩٥	: كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيديا فيها وقيل.....	٢٠ / (فصلت)
٥٩٥	: قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا.....	٢١ / (~)
٣٧٩	: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم.....	٥٣ / (~)
٣٧٩	: أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد.....	~ (~)
٥٥٧	: لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى.....	٥٦ / (دخان)
٦٨٩	: وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن.....	٢٩ / (الأحقاف)

- ٦٨٩ قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتاباً ٣٠ / ٤٦ (الأحقاف)
- ٦٥١ هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ٤ / ٤٨ (الفتح)
- ٤٤٩ إنا كل شيء خلقناه بقدر ٤٩ / ٥٤ (القمر)
- ٦٣١ وكل شيء فعلوه في لظبر (-) / ٥٢
- ٦٣١ وكل صغير وكبير مستطر (-) / ٥٣
- ٦٨٧ يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا ٣٣ / ٥٥ (الرحمن)
- ٦٣١ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم ٢٢ / ٥٧ (الحديد)
- ٦٥٦ نسوا الله فأنساهم أنفسهم ١٩ / ٥٩ (الحشر)
- ٥٢٠، ٥٠٦، ٢٩٣ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ٤ / ٦٢ (الجمعة)
- ٦٩٣ وإِنَّ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ ٦ / ٧٢ (الجن)
- ٦٨٧ وَإِنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعُ الْآنَ رَصْدًا (-) / ٩
- ٤٤١ فَاَلْمَدِينَاتِ أَمْراً ٥ / ٧٩ (النازعات)
- ٦٢٢ مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينَ ٢٤ / ٨١ (التكوير)
- ٥٩٦ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ٨ / ٨٢ (الإنفطار)
- ٦٢٧ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ٢٠ / ٨٥ (البروج)
- ٤٤١ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ٧ / ٩١ (الشمس)
- ٤٤١ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ٨ / (-)
- ٥٩٦ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ٤ / ٩٥ (التين)
- ٥٩٦ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ٥ / ٩٥ (-)
- ٥٩٦ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّصَدَّةٌ ٨ / ١٠٤ (الهمزة)
- ٥٩٦ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ ٩ / ١٠٤ (-)
- ٦٤٨ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ٤ / ١٠٧ (الماعون)
- ٦٤٨ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ٥ / ١٠٧ (-)

٢ - فهرست احاديث

- ٤٤٣ إِنَّ العرش من نوري
- ٦ إِنَّ المستنيطين للعلوم هم عندي أفضل من عُمَار الأرض بالصنائع
- ٦٨٧ إِنَّ رسول الله - عليه السلام - لما أُيس من إجابة أهل مكة، خرج إلى الطائف داعياً
- ٤٤١ إِنَّ لكل شيء مَلَكاً وينزل مع كل قطرة من المطر مَلَكٌ
- ٢٨٤ إِنَّ لله تعالى أربعة آلاف اسم، ألف لا يعلمها إلا الله
- ٤٤٣ إِنَّ لله سبعاً وسبعين حجاباً
- ٥٨٤ إِنَّمَا هي أعمالكم ترد إليكم
- ٤٤٣ أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك
- ٦٩٨ أَطَّتِ السماء وحق لها أن تئط، ليس فيها موضع قدم
- ٦٨٦ أُمِرْتُ أَنْ أَتْلُو القرآنَ على الجن؛ فمن يذهب معي؟
- ٥٩٤ أَنَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - سُئِلَ عن المسوخ فقال: «ثلاثة عشر الفيل و الدب»
- ٦٨٧ أَنَّهُمْ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ: مَا أَنْتَ؟ فَقَالَ أَنَا نَبِيٌّ
- ٥٢٠ بَعَثْتُ أَنَا وَ السَّاعَةِ كَهَاتَيْنِ
- ٦٩٨ رَأَى - عليه السلام - ليلة المعراج ملائكة في موضع يمشي بعضهم
- سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها عن وجهه لأحرقت سبحات
- ٤٤٣ وجهه ما أدرك بصره
- ٦٨٨ شَكَوْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - أَنَّهُ بَيْنَمَا أَنَا مُضْطَجِعٌ فِي فِرَاشِي
- ٥٢٠ عُمَرُ الدُّنْيَا سَبْعَةُ آلَافٍ بَعَثْتُ فِي آخِرِهَا أَلْفاً
- ٤٦٧ فِيهَا مَا لَا عَيْنَ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ

- كل ميسر لما خلق له ٧
- كما تعيشون تموتون و كما تموتون تبعثون ٥٩٤
- لا تعرف الحق بالرجال و لكن اعرف الحق تعرف أهله ٧
- لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من الدنيا و ما فيها ٦
- لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته صرث بصره ٤٧٥
- لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل و العبادات حتى أحبه فإذا أحببته كنت سبعة ٤٧٥
- لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل ٦٤٨
- ما في السماء موضع قدم إلا و فيها ملك راکع أو ساجد ٤٤١
- يا نور النور احتجب دون خلقك فلا يدرك نورك نور يا نور النور قد ٤٤٣
- يحشر الناس يوم القيامة على صور مختلفة بحسب اختلاف اخلاقهم ٥٩٤

٣- فهرست اسامي اشخاص

أبو عبيدة ٦٩٠	آ - الف
أبو محمد يسن بن أبي علي حسين	آدم ٦، ٤٧٠، ٥١٢، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٦٤١،
البيفدادي ٦٩٩	٦٩٨، ٦٨٢
أبو الهذيل، العلاف ٣٥	أصف بن برخيا ٦٩٣
أبي دجانة ٦٨٨	ابن سهلان الساوي ٦٧، ٨٠، ٨١، ١٣٦
أبي محمد ٦٨٤	ابن سينا ١٤، ٢٨، ٤٢، ٤٨، ٦٧، ٨٠، ٨١
أرسطاطاليس - أرسطو	١٢٣، ١٢٤، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٢، ٢١٢
أرسطو ٥، ٩، ١٢، ٥٢، ١٤٦، ١٤٨، ٢٣٠،	٢٤٩، ٢٥٣، ٢٧٥، ٢٧٦، ٣٠٢، ٣١٦
٢٣٧، ٢٣٢، ٢٤٤، ٢٤٥، ٣٦٢، ٣٨٦،	٣٧٦، ٤٠٦، ٤٨٤، ٥٠٢، ٥١٤، ٦٢٦
٤٣٤، ٤٤٢، ٤٧٦، ٥٤٩، ٥٧٦، ٦٧٠	٦٢٨، ٦٣٣، ٦٣٥، ٦٤٨، ٦٥٣، ٦٦٩
أشعري، ابوالحسن ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٨	٦٩٩
أغاذيمون ٤٢٣	ابن كمونه ٣٢، ٤٢، ٧٢، ١٢٩، ١٣١، ١٣٩،
أفلاطن ٥٧، ١٤٠، ١٤٦، ٢٤٥، ٢٤٣، ٤٣٣،	١٦٢، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٣٠٩
٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٦٩، ٤٧٠،	ابن مسعود، عبدالله ٦٨٦، ٦٨٧
٥٠٣، ٥٧٢، ٥٧٦، ٥٧٩، ٥٩٠، ٦٥٤	أبو عبيدة ٦٩١
أنيانقلس ٣٧٥، ٤٣٣، ٤٤٢، ٥٧٢	أبهري، اثيرالدين ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٣، ٣٦٢
	إسكندر ٦٠٣
ب - ح	إمام الحرمين ٣١
البُخت نصر ٥٩٥	أبرخس ٤٣٤
برقلس ٣٤٥	أبو بكر ابن وحشية ٥٢٠

۳۸۳، ۳۹۱، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۱۸، ۴۲۲،
 ۴۷۱، ۴۷۶، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۸،
 ۴۸۸، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۹۳،
 ۶۵۳

شهاب الملة و الدين ← سهروردی

شهرزوری، محمد بن محمود ۴۲، ۶۷،
 ۸۹۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۳۶، ۱۲۹، ۱۵۶،
 ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۹۸، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۶،
 ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰،
 ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۳،
 ۲۷۵، ۲۸۹، ۲۹۲، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۴۵،
 ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۸۶، ۳۹۰،
 ۳۹۳، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۳۳،
 ۴۴۰، ۴۵۸، ۴۶۷، ۴۷۰، ۵۰۴، ۵۰۵،
 ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۰، ۵۴۰، ۵۴۲، ۵۴۳،
 ۵۶۷، ۶۳۶، ۶۳۴، ۶۳۸، ۶۴۰، ۶۴۲،
 ۶۵۱، ۶۵۳، ۶۵۵، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۹،
 ۶۸۶، ۶۹۹

شیخ ۵۱۹

الشیخ ← ابن سینا

الشیخ الالهی ← سهروردی

الشیخ الرئيس ← ابن سینا

ط - غ

الطائي، حاتم ۶۹۰

الطائي، منصور بن یزید ۶۹۰

طوسی، خواجه نصیرالدین ۵۰۳، ۵۰۴،

۵۰۶، ۶۳۴، ۶۳۹

عبدالرحیم بن معروف ۶۹۹

عبدالله بن عبد العزيز بن موسى

البصري حسن ۳۵، ۶۸۳

بطليموس ۴۴، ۵۳۴

بوداسف ۵۸۱

جیانی، أبوعلی ۳۴۷

الجیانی، أبوهاشم ۳۱، ۳۴۷

حواء ۵۱۷

د

الداري، تمیم ۶۸۹

دانش‌پژوه ۱۲۶

دانیال ۵۹۵

داود، حضرت(ع) ۵۹۵، ۶۴۲

و - ز

رازی، فخرالدین ۴۶، ۴۸، ۵۴، ۵۶، ۱۱۲،

۲۶۳، ۲۸۰، ۲۸۲، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۲،

۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۶، ۶۸۷

زردشت ۴۳۴

زمخشري ۶۸۶

س - ش

سقراط ۱۴۰، ۴۴۲، ۴۶۹، ۵۷۲، ۵۹۰، ۵۹۱

السلمي، مرداس بن عامر ۶۹۰

سليمان ۵۹۵، ۶۹۳

سهروردی، شهاب‌الدین ۴۲، ۶۷، ۷۳، ۸۱،

۸۶، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۶،

۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۷۶، ۱۹۸،

۲۲۹، ۲۴۱، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷،

۲۶۱، ۲۷۳، ۲۷۶، ۳۷۹، ۳۹۸، ۳۰۹،

۳۱۹، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۵۵، ۳۷۵، ۳۷۹

- الإسرائيلي ٦٩٩
عبد، محمد ٨٠
عبدالله بن ايوب ٦٩٢
علقة بن صفوان ٦٨٩
علي، امام (ع) ٧
عمر بن الخطاب ٦٩١
عمرو بن عدي ٦٨٩
الغريص المغني ٦٩٠
- فيثاغورس ١٤٠، ٤٢٣، ٤٤٢، ٤٤٩، ٥٧٢
القاضي عبدالجبار الهمداني ٣١، ٢٤٧
قشوفونيا ٥١٨
الكندي، يعقوب بن إسحق ٥٠٦
كيخسرو ٤٢٤
- م - هـ
محمد رسول الله ٣، ٥٢٠، ٦٨٦، ٦٨٨، ٦٩٩
مراغي (غفارپور)، حسين ٨٠
المعلم الأول ← ارسطو
هرمس ٤٢٣، ٤٤١، ٥٧٢، ٥٧٩، ٥٩١، ٦٥٤
- ف - ك
فخر الملة والدين ← فخر رازی
فرقوريوس ٤٧٢

٢- فهرست اسامى گروهها

الف	الأبطال ٦
إخوان التجريد ٤٣٨، ٦٥٣، ٦٥٥، ٦٦٥	الأشعرة ٣٤٦، ٦٧٦، ٦٧٨، ٦٧٩
أرباب الأصنام ٤٤٥	الأشراف ٤٨٨، ٥٣٠
أرباب التجريد ٤٧٤	الأشقياء الناقصون ٥٤٨
أرباب الجُزف ٥٨٧	أصحاب الأدوار والأكوار ٥٢٢
أرباب الجُزف والصناعات ٥٨٧	أصحاب الحدوث ٣٥٩
أرباب الرياضات ٦٦٥	أصحاب السيميا والكيميا ٦٨٣
أرباب السعادات الأخروية ٦٠٥	أصحاب الشمال ٦٠٢
أرباب السلوك ٥٧٩	أصحاب عطار ٥٣٠
أرباب الشرائع الإلهية ٢٨٤، ٤٣٨	أصحاب العلوم الجزئية ١٢
أرباب الصنائع ١٧٤، ٥٨٧	أصحاب العلوم الروحانية ٦٧٠
أرباب الظواهر ٥٦٥	أصحاب الكشف ٥٧٩
أرباب العلم الرياضي ٤٥٨	أصحاب الهزارات ٥٢٠
أرباب علم الكلام ٦٧٨	أصحاب اليمين ٦٠٢، ٦٠٧
أرباب العلوم ٣٥، ٤٧٠	الأطباء ٦٨٣، ٦٩٤
أرباب العلوم الروحانية ٦٧٠	أفاضل أهل الملل والنحل ٥١١
أرباب اللغة ٢٩٧	أفاضل البشر كالأنبياء ٦٢٠
أرباب الملل ٣٤٩، ٦٧٠	أفاضل الحكماء ٤٠٣، ٨٢٥، ٥٥٨
أرباب الوحي ٥٧٢	أفاضل حكماء الأمم ٥٤٩، ٥٥٩
	أفاضل حكماء بابل ٥٧٩

- أفاضل الحكماء المتألهين ٤٧٤
أفاضل الحكماء و الملبين القائلين بالنقل ٥٦٥
أفاضل حكماء الهند ٥٧٩
أفاضل حكماء يونان ٥٧٩
أفاضل علماء أهل الشرايع ٥٥٧
أفاضل المتأخرين ٧٩
أفاضل المشائين ٣٩٤
أفاضل الملبين ٥٥٨
الأفاضل من الأنبياء ٤٧٠
الأفاضل من الحكماء ٤٧٠
الأفاضل من المتقدمين والمتأخرين ١٤١
الأقوياء من السالكين ٤٧٠
أكثر الفلاسفة ٦٧٠-٦٦٩
أكثر القدماء ٦٧٠
الأكرة ٥٣٠
الأنبياء ٣
أماثل علماء أهل الملل والنحل ٥٤٩
الأمراء ٦٨٣
الأنبياء ٢٧٢، ٣٦٠، ٤٣٤، ٤٤٣، ٤٧٠، ٥١٩، ٥٣٣، ٥٥٧، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٩٣، ٥٩٥، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٥، ٦٥٥، ٦٦٢، ٦٨١، ٦٩٣، ٦٩٩، ٦٩٤
أنبياء بني إسرائيل ٥٩٥
الأنبياء الصادقين ٦٩٨
الأوائل ٤٢٦
الأوائل من الحكماء ٤١٦
أهل التناسخ ٥٥٤
أهل صناعة الموسيقى ٥٨٨
أهل الكتب المنزلة ٥١٩
أهل الكشف ٤٨٨، ٥٧٢
أهل الكشف والذوق ٥٨١
أهل المشاهدة ٦٥٣
أهل المعرفة ٦٨٣
الأولياء ٦٤٠، ٦٥٥، ٦٦٢
ب - ت
بعض الأوائل ٩٣، ١٩٥، ٣٩٥
بعض أتباع المشائين ٦٧٠
بعض أرباب العلوم الروحانية ٦٩٣
بعض الحكماء ٣٨٥، ٥١٩، ٦١٧
بعض حكماء الإسلام ٦٧٠
بعض الحكماء الخالين عن السلوك ٦٨٠
بعض الحكماء من المشائين ٤٣٩
بعض حكماء الهند ٦٨٥
بعض العلماء ٦٢، ١٦٦، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٨٤، ٤٤٠
بعض علماء المشائين ٢٠٠
بعض الفضلاء من الحكماء ٦٧٢
بعض القائلين بالنقل ٥٦٦
بعض المتأخرين ١٨٥، ٤٣٣، ٥٤١
بعض المتكلمين ٣٤٨
بعض المتكهنه ٦٦٣
بعض المتألهين ٤٧١
بعض المشائين ٤٤٥، ٥٤١
بعض مشايخ الفُرك ٦٦٢
البالغون في تحصيل الكمالات العقلية من العلوم الحكيمية ٦١٨
البالغون في الجهالات البسيطة و المركبة

۶۱۸	۶۰۶، ۶۰۷، ۶۱۰، ۶۱۲، ۶۱۹، ۶۲۸
البقال ۵۸۷	۶۳۳، ۶۳۶، ۶۴۰، ۶۴۴، ۶۵۳، ۶۶۴
البناء ۵۲۰	۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۸
البناء ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۷	الحکماء الإلهيون ۲۷۸
۵۴۶، ۵۷۱، ۵۸۷	الحکماء الأوائل ۴۷۳
التجار ۵۲۸، ۵۳۰	حکماء أهل الأقاليم والأمم ۵۱۲
	حکماء أهل الهند والصين وفارس وبابل
ج	و الروم و مصر ۵۱۱
الجبناء ۶	حکماء بابل ۵۱۲، ۵۱۴
الجبليون ۵۳۹	الحکماء الذين هم أفاضل الخلق ۶۲۱
جماعة المتكلمين ۲۹۴	الحکماء الذين ينكرون وجود الجن ۶۷۹
جماعة المشائين ۱۱۴، ۱۴۱، ۱۷۵	حکماء الروم ۵۵۹
جماعة من الحکماء ۲۸۲	الحکماء الطبيعيون ۲۷۹
جمهور المتكلمين ۲۹۶	حکماء فارس ۵۵۹، ۵۷۹، ۵۸۱
جميع الأنبياء ۵۷۲	الحکماء القائلون بالناسخ والنقل ۵۶۴
جميع الحکماء الأوائل ۵۷۲	الحکماء القائلون بانتقال النفوس ۵۷۹
الجن ۵۸۷	الحکماء القدماء ۴۴۴، ۴۷۲
الجن الفضلاء الصلحاء ۶۸۹	الحکماء الكبار ۵۷۲
	الحکماء المتقدمون ۵۵۷
ح - خ	الحکماء المتقدمون والمتأخرون ۶۶۹
الحکماء ۳، ۵، ۷، ۹، ۱۳، ۲۰، ۵۲، ۵۷، ۵۸	الحکماء المتألهون ۲۹۱، ۴۷۴، ۵۵۷، ۵۹۶
۸۵، ۹۶، ۹۸، ۱۶۸، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۲	۶۸۰
۲۱۴، ۲۳۴، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۷	الحکماء المتألهون الأقدمون ۴۲۶
۲۷۲، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۹۷، ۳۱۹، ۳۳۷	الحکماء المشاورون ۱۳۱، ۳۹۹، ۴۲۶
۳۴۸، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۰	حکماء مصر، ۵۷۹
۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۵، ۳۹۲، ۴۱۲، ۴۳۳	الحکماء من الجن ۶۸۳
۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۵۸، ۴۶۹، ۴۷۱	الحکماء من المتقدمين ۵۹۰
۴۷۶، ۴۸۷، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۵۷، ۵۵۸	حکماء الهند ۵۵۹، ۵۸۱
۵۵۹، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۷	الخطباء ۳
۵۷۹، ۵۹۱، ۵۹۳، ۵۹۳، ۵۹۵، ۶۰۴	

العقائد ٦، ٦٢٣، ٦٤١، ٦٨٣
 العجايز ٥٣٠
 العدول ٥٣٠
 عظماء الصوفية ٦٥١
 العقلاء ٣، ٣٦٢، ٦٧٤
 العلماء ٦٢، ١٦٦، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٨٤، ٤٤٠،
 ٥٣٠، ٥٣٣
 علماء المشائين ١١٥، ٢٢٦
 العلماء من الجن ٦٨٣
 العوام الذين غلبت عليهم الشهوات
 الجسمانية ٦٣٨
 عوام الناس ٢١٤

ف - ق

الفصحاء ٣
 الفضلاء ٣، ٤٨، ٤٣٩، ٥٢٠، ٦٦٣
 فضلاء المشائين ٩٤، ٢٦٦
 الفضلاء من المتأخرين ٦٨٠
 الفقهاء ٥٣٩، ٦٨٣، ٦٩٤
 القائلون بالأحوال ٢٣
 القائلون بأرباب الأصنام ٤٣٦
 القائلون بأن الوجود زائد على الماهية في
 الأعيان ٢١٦
 القائلون بأن الوجود مشترك بين
 الموجودات ٢١٥
 القائلون بتجرد بعض النفوس ٥٤٩
 القائلون بتناسخ أرواح الذين لم يتجردوا
 ٥٤٩
 القائلون بتناسخ الأرواح الناقصة في
 الأبدان ٥٥٨

ر - ز

الرسل ٢٧٢، ٦٤١، ٦٨١
 الزهاد ٦٢٣، ٦٨٣
 الزهاد من المتنزهين ٦٠١

س - ش

السادة ٥٣٠
 السخرة ٤٧٠، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٦٧
 السعداء الكاملون ٥٤٨
 السعداء من المتوسطين ٤٦٧، ٦٠١
 سُكَّان عالم العقل ٥٩١
 السالك المرتاضون من الفلاسفة
 الأقدمين ٦٨٠
 السالك من الحكماء ٤٧١
 السوفسطائية ٤٢
 الشعراء ٣

ص - ظ

الصوفية ٤٧٤، ٦٢٢، ٦٣٣، ٦٤٨، ٦٤٩،
 ٦٥٣
 الطبيعيون ٢٧٩
 طريق الحكماء ٢٧٩
 طريق الطبيعيين ٢٧٩
 طريق المتكلمين ٢٧٩
 طوائف المتكلمين ٣٤٦
 الظاهريون من المشائين ٤٠٧

ع - غ

العارفون ٢٧٢، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٤٢، ٦٤٥،
 ٦٦٧، ٦٥٧

- القائلون بالحدوث ۳۴۹
القائلون بحدوث الإرادة ۳۴۷
القائلون بحشر الأجساد ۵۶۴
القائلون بالصفات ۳۴۶
القائلون بعدم تجرد جميع النفوس ۵۴۹
القائلون بالمثُل ۴۳۶
القائلون بالمعاد الجسماني ۵۶۵
القائلون بالنقل ۵۶۶، ۵۷۷
القدماء ۱۰، ۱۳، ۶۸، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۴، ۱۸۸، ۲۴۱، ۳۴۵، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۴۲، ۴۷۰، ۴۷۶
قدماء الأنبياء ۵۹۵
القدماء المتألهين ۶
القدماء من الفلاسفة ۶۷۰
القدماء من القائلين بالمثُل الأفلاطونية ۴۳۱
القصّاب ۵۸۷
القضاة ۵۳۰
القوادر ۶۸۳
قوم من أهل الأبوار ۵۲۰
قوم من قدماء حكماء الهند ۵۲۰
- ك-ل
الكاملون ۴۳۸، ۴۴۴، ۵۵۸، ۶۰۱، ۶۰۳، ۶۳۳، ۶۹۹
الكاملون من إخوان التجريد ۴۴۳
كبار الحكماء ۶۵۴
الكرامية ۳۴۶
الكنهة ۴۷۰، ۶۳۹
- م
المتأخرون ۷۹، ۹۳، ۱۲۴، ۱۴۸، ۱۶۲، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۹، ۳۴۴، ۳۸۴، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۸۳، ۴۸۷، ۵۴۸
المتأخرون من المشائين ۷۸
المتخيلون ۶۶۳
المتقدمون ۱۴۱، ۲۴۷، ۵۴۸، ۵۶۳
المتقدمون من الحكماء ۱۴۰
متكلموا العلّيين ۶۲۰
متكلمو أهل الملل ۳۴۶
المتكلمون ۲۵، ۳۱، ۳۴، ۴۷، ۱۸۳، ۲۱۴، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۵، ۶۱۶، ۶۸۰
التميّزون من الحكماء المشائين ۷۳
المتوسطون في تحصيل الكمالات العقلية
من العلوم الحكيمة ۶۱۸
المتوسطون ۴۶۷، ۵۵۸، ۶۰۱، ۶۰۳، ۶۱۸، ۶۱۹
المتألهون من قدماء الحكماء ۲۷۲
المجربون السالكين ۴۷۴
المحققون من الحكماء ۲۴۱
المستبصرون من الحكماء ۵۳۹
المُسْلِمون ۴۷
المشاؤون ۵۳، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۹، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۹، ۹۰، ۹۷، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۸۸، ۲۰۲، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۷۳، ۳۷۶، ۳۸۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۵، ۴۳۹، ۴۵۸، ۴۹۴، ۵۰۶

ن-و	٥٩٢،٥٥٦،٥٥٢،٥٤٩،٥٤٨،٥٤٥
النَّجَار ١٦٩، ٥٨٧	المشايع ٤٦٥، ٥٣٠
النحاة ٦٩٤	مشايع الصوفية ٤٧٤
النظام ٢٠، ٣٣١، ٣٧٥، ٤٢٩، ٤٣٨، ٥٧٤،	المُشْعَبُونَ ٦٣٩
٦١٤، ٦١٥، ٦٢٥، ٦٢٨، ٦٣٧، ٦٣٨،	المعتزلة ٣١، ٣٥، ٣٤٦، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧،
٦٩٧، ٦٤١	٦٩٢، ٦٧٩، ٦٧٨
النفس الكلية ٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٥٦٠،	المقلدون أرباب العقد الايماني ٦٣٣
٥٧٩، ٥٦٤	الملوك ٥٨٧، ٥٨٨، ٦٨٣
نفوس السعداء المتترقية من هذا العالم	الملئون ٥٧٧، ٥٧٩
٥٦٢	المرورون ٦٦٠، ٦٦٣
الوزراء ٥٢٨، ٥٨٧، ٦٩٩	المنجمون ٥١٩، ٦٨٣
	المهندسون ٦٨٣

٥- فهرست أسامي كتابها

٧٢، ٧٣. ٨٠، ٨١، ٨٢، ٩٤، ١٣٦، ١٣٨،
١٦٠، ١٦٤، ١٦٦، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦،
٢١٧، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٤٢،
٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٦٨، ٢٧٠،
٢٧١، ٢٧٣، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٦،
٣٠٠، ٣٠٦، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٧، ٣١٧،
٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢١، ٣٢٣،
٣٢٦، ٣٢٩، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦،
٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦،
٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٩،
٣٨٣، ٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٧،
٣٩٩، ٤٠٠، ٤١١، ٤١٣، ٥٠٠، ٥٣٩،
٥٤٠، ٥٦٧، ٥٧٣، ٦١٢، ٦١٤

ح

حكمة الإشراف ٥١، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٥،
٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣٩،
٣٤٤، ٤٠٢، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٣٣،
٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٣،
٤٥٨، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٥٠٠

الف - ب

اسرار النّيرين ٥١٨، ٥١٩
الإشارات، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٨، ٤٥٢، ٤٨٤،
٤٩٢، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٣٣،
٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٨، ٦٤٠، ٦٤٢،
٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٥٠،
٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣
الألواح العمادية ٢٤٤
الإلهيات ٨، ٩، ١٠، ٤١، ٤٢، ٥٢، ١٦٨، ٢٧٥،
٣٦٤، ٣٦٧، ٣٦٩
البصائر النصيرية ٨، ٦٧، ١٢٦

ت

تبصره ١٢٦
تجريد الاعتقاد ٦٣٩
التفسير الكبير ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٦٦٩،
٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧،
٦٧٨، ٦٨٦، ٦٨٧
تلخيص المحصل ٣٦
التلويحات ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٣، ٣٧، ٦٧

٦٥٣، ٦٥٢، ٦٥١، ٦٥٠، ٦٤٨
 الشفاء ٨، ١٠، ١١، ١٤، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٠،
 ٢٦، ٢٨، ٣١، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٥٢، ٥٣،
 ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٩، ١٢٣،
 ١٢٤، ١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ٢٧٥،
 ٣٦٤، ٣٦٥، ٥٣٩، ٥٤٩، ٦٣٩

ص - ل

صحيح البخارى ٦٥١

الكافي ٦٥١

الكشاف ٦٨٧، ٦٨٦

كلمة التصوف ٣٤٤، ٦٤٩

اللمحات ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٩

م - ن

المباحث المشرقية ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٥٣،
 ٥٤، ٥٦، ١١٢، ١١٨، ١٢٠، ١٢٢، ١٤٥،
 ١٥١، ٢٣٥، ٢٦٣، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٨٢،
 ٣٤٤، ٣٦٢

مجموعه مصنفات شيخ اشراق ٢٥، ٣٤٤

٣٤٥، ٣٤٩، ٦٤٩

المشارع ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٥، ٤٠،
 ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥١،
 ٥٢، ٥٤، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٦٩،
 ٧٩، ٨٢، ٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٤، ١٠٠، ١٠١،
 ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨، ١٠٩،
 ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ١١٩،
 ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦،
 ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤،
 ١٣٧، ١٤١، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩

٥٠١، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٦٧، ٥٩٣، ٦٥٣

٦٨٩، ٦٥٤

د - و

دو رساله ١٢٦

رسائل ابن سينا ٦٢٦

رسائل اخوان الصفا ٢٥، ٦١، ٦٤، ٦٧،

١٦٠، ١٩٢، ٢٣٥، ٤٤١، ٥٢٢، ٥٢٣،

٥٢٤، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١،

٥٣٢، ٥٣٣، ٥٥٩، ٥٦٣، ٥٧٢، ٥٧٦،

٦٩٩

رسالة العشق ٦٢٦، ٦٢٨

س - ش

سفر آدم ٥١٩

الشجرة الإلهية ٥، ٢٥، ٦١، ٦٤، ٦٧، ١٦٠،

١٩٢، ٢٣٥، ٤٤١، ٥٧٢، ٥٧٦، ٦٩٩

شرح ابن كموث ٣١، ٣٣، ٣٧، ٢٤٢، ٢٤٩،

٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٣،

٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠٥، ٣٠٦،

٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨،

٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٣١،

٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣،

٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٦٥،

٣٦٦، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٩،

٣٨٣، ٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٧،

٣٩٩، ٤٠٠، ٤١١، ٤١٣، ٤١٤، ٦١٤

شرح الإشارات، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٨، ٥٠٢،

٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٦، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦،

٦٣٨، ٦٤٠، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٧،

۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۹۴، ۳۹۷، ۳۹۹،	۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹،
۴۲۶، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۴۱،	۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۳،
۴۷۱، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۰،	۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱،
۵۱۱، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۵، ۶۵۵،	۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸،
المطارحات ۲۵، ۷۳، ۲۹۸، ۳۱۶، ۳۳۱،	۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۲،
۳۴۴، ۴۲۶، ۶۵۴، ۶۵۵،	۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴،
المعتبر ۹، ۱۷، ۲۵، ۱۲۷، ۱۴۷، ۲۹۶، ۳۰۷،	۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۹،
۳۰۸، ۵۴۹، ۶۶۶،	۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۲،
المقاومات ۱۲۶، ۲۱۲، ۲۲۶، ۲۵۲، ۲۵۷،	۲۴۷، ۲۴۹، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۹،
۲۵۸، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹،	۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۶، ۳۱۶، ۳۳۱،
المنجد ۸، ۱۰۷،	۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۲،
النجاة ۶۷، ۱۲۴، ۱۶۸، ۳۹۴،	۳۵۵، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۷،
	۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵،

٦- فهرست اصطلاحات و تعبيرات

أ - الف	اتصاف المامية بالوجود ٢٨
آثار العقول ٤٤٨	الاتفاق ٣٧٥
آثار الكواكب و الأفلاك ٤٤٨	الإثبات ٢٤
الأنبالسة ٦٨١، ٦٩٣	إثبات الواجب ٢٤٧، ٢٧٩
الابتهاج ٦٠٦، ٦٥٠	إثبات الوجدانية ٢٧٢
الابتهاجات الروحانية ٥٤٨	الاجتماع التمديني على التعاون ٦٣٦
ابتهاجات النفوس البشرية ٦٠٧	الأجسام ٢٤١
ابتهاج السعداء من أصحاب اليمين ٦٠٧	الأجسام الكثيفة ٦٧٢
الإبداع ٣٠٢	الأجسام اللطيفة الهوائية ٦٧٥
الأبدان الإنسانية ٥٦١، ٥٦٨، ٥٧٠، ٥٧٢	الأجناس العالية ٧٨، ١٥٩
٥٧٤، ٥٧٦، ٥٨١، ٥٨٤	أحكام العلة التامة ١٧٧
الإحصار ١٦١، ١٦٢، ٢٧٢، ٣٧١، ٤٩٥	الأحكام النجومية ٦٤١
٥٠١، ٥٧٢، ٦٧٢	الأحوال ٢٥
الاتحاد ١٥٤، ٦٨٨، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥	أحوال الجواهر ٦١
٤٧٦، ٦٠٠، ٦٥٤	الإخبارات عن الأمور الكائنة في الماضي
الاتحاد الإدراكي ٤٧٢	و المستقبل ٦٥٨
الاتحاد بالعقل الفعال ٤٧٤	اختلاف الشدة و الضعف ١٣٢، ١٣٣
الاتحاد الحقيقي ٤٧٣	اختلال النظام الاجتماعي ٦٣٧
الاتحاد العقلي ٦٠٠	أخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء ٦٤
اتحاد النفس بالصور العقلية ٤٧٥	أحسن الموجودات ٦٩٧

- الإدراك ٥٨، ٢٧٧، ٢٩١، ٢٩٢، ٣٩٢، ٤٣٠، ٤٦٠، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٢، ٦٤٣، ٦٤٧، ٦٧٦، ٦٧٧
- الإدراكات الحسية ٥٩٩
- الإدراكات العقلية ٣٥، ٥٣٧، ٥٩٩، ٦٤٧
- أدوار الأثوف ٥٢٢
- أدوار زحل ٥٢٤
- أدوار الزهرة ٥٢٤
- أدوار الشمس و الزهرة و عطارد ٥٢٤
- أدوار الفلك المحيط ٥٢٢
- أدوار الكواكب الثابتة ٥٢٢، ٥٢٣
- أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج ٥٢٢
- أدوار الكواكب السيارة في أفلاك
تداويرها ٥٢٢
- أدوار مراكز تداويرها في أفلاكها الحاملة
٥٢٢
- أدوار مركز تدوير زحل ٥٢٤
- أدوار مركز تدوير المشتري ٥٢٤
- أدوار المريخ ٥٢٤
- أدوار المشتري ٥٢٤
- الأدوار الواقعة في أقصر الأزمنة ٥٢٣
- الإردادات الكلية الدائمة لنفوس الأفلاك
٣١٧
- الإرادة ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٧، ٣٨١، ٥٠١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٧٥
- الإرادة الجازمة ٦٤٣
- الإرادة الجزئية ٣١٦، ٣١٨
- الإرادة الكلية ٣١٨، ٣١٩، ٣٧٧
- أرباب الأصنام ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٣٧، ٤٤٢، ٤٤٥، ٤٧٠، ٥٠٣
- أرباب الأصنام النوعية ٦٩٧
- أرباب الأصنام و الطلسمات ٤٣٠
- أرباب الأصنام و الطلسمات المتكافئة
٤٢٢
- أرباب الأنواع ٤٣١، ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٤، ٥٩٢، ٦٢٨
- ارتسام الصورة في الخيال ٦٦٤
- الأرض ٤٥١
- الأرواح ٦٧٢
- الأرواح السفلية ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١
- الأرواح العلوية ٦٦٩، ٦٧٠
- الأسباب القصوى ١٤
- الأسباب القصوى للكل ١٥
- الاستعداد ١٨١
- الاستعدادات ٩٧
- الاستعداد القريب ١٨٠
- الاستغناء ٤٢١، ٤٢٢
- أسرار الشرع ٥٦٥
- الاسم الأعظم ٢٨٣
- الأسماء المتواردة على ذات واحدة ٢٨٠
- الأسماء و الصفات ٢٨٠
- الإشارة الحسية ٥٨
- الإشارة العقلية ٥٨
- الأشباح المثالية الظاهرة في المرايا ٤٦٧
- الاشتراك المعنوي ٥٢
- الإشراق الحضوري ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠٢
- أشرف الأنواع التي في هذا العالم ٦١٧
- أشرف الموجودات ٦٩٧

- الإصابة بالعين ٦٦٧
أصحاب الأصنام ٦٢٨
أصحاب الطلسمات الفلكية و العنصرية ٦٩٧
أصناف الأنوار الواردة على إخوان التجريد ٦٥٣
أصناف الشياطين ٦٩٢
أصول الحكماء و المتصوفة ٦٢٣
الأصول النورية العقلية ٤٢١
الإضافات الاعتبارية ٢٨٩
الإضافات المحضة ٢٨٦
الإضافة ٦٨، ١٠٠، ١٠٨، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠
الإضافة الحقيقية البسيطة ١١٠
الاطلاع على الغيب حالة النوم ٦٥٨
إعادة المعلوم ٤٤، ٤٦، ٤٧
الاعتبارات العقلية ٤٧، ٢١٠، ٢١٢، ٢٧٤، ٢٨٩
الأعراض المثالية ٤٦٢، ٤٦٤
الإفلاضة ١٨، ٣٦٧، ٥٤٩، ٦٢٢
الأفلاك ٢٠، ٧١، ٩٧، ١٠٦، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ٣٠٢، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣٥٠، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٤٠٨، ٤١١، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٥١٢، ٥٢٦، ٥٦٠، ٥٦٢، ٥٦٤، ٥٧٧، ٥٧٩، ٥٨٦، ٥٩٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٧، ٦١٥
٦٢٤، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٦٩، ٦٨٠، ٦٩٥، ٦٩٦
الأفلاك البسيطة ٦٣٠
الأفلاك الجزئية ٣٨٦
الأفلاك الكلية ٣٨٥، ٣٨٦
اقتران الزهرة مع الشمس ٥٢٥
اقتران الشمس و الزهرة و عطارد مع زحل ٥٢٥
اقتران المريخ مع الشمس ٥٢٥
اقتران المريخ و زحل و المشتري ٥٢٥
اقتران المشتري و الزهرة و عطارد و الشمس ٥٢٥
اقتران المشتري و زحل ٥٢٥
اقتران عطارد مع الشمس ٥٢٥
أقسام التأخر ١٤٨
أقسام التقابل ١٥٧، ١٦٢
أقسام التقديم ١٤٦
أقسام الجواهر ٣٩٤
أقسام العلة الصورية ١٧١
أقسام العلة الغائية ١٧١
أقسام العلة الفاعلية ١٦٨
أقسام العلة المادية ١٧٠
أقسام للكثير ١٥٦
أقسام الكم ٧٣
أقسام الكيفيات ٩٨
أقسام المعية ١٤٨
أقسام الواحد ١٥٢
أقسام الواحد الغير الحقيقي ١٥٦
الأكوار ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥٢٠، ٥٢٢، ٥٣٣
الأفان الموسيقية ٦٤٦

- الألم ٤٣، ٩٩، ٥٩٧
 الإلهيات ٩
 الامتداد المطلق ٢١٣
 الامتناع ١٩١، ١٩٢، ٣٢٨، ٤٧٦
 الامتياز ٢٣، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧
 الإمكان ٦٦، ٤٠، ٤٧، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٢، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٣، ٢٧٨، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٧٤، ٢٧٨، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤١٣، ٤٧٦، ٤٧٨، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٥، ٥٩٨، ٦١٦، ٦٦٩، ٦٦٢
 الإمكان الأشرف ٣٩٦
 الإمكان الأشرف و الأخس ٤١٢، ٤٣٨، ٦١٢
 الإمكان الحقيقي ١٩١
 الأمور الاعتبارية ٢٨، ٣٢، ٤٤، ٥٩، ٧٠، ١١٨، ١٦٠، ١٩٠، ٢١٤، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٧٤، ٣٢٧، ٣٢٨
 الأمور الاعتبارية الذهنية ٢٢٢
 الآن ٧٤، ١٢٠
 انتقاش النفس بالأمور الغيبية ٦٦٣
 انقسام المعارف إلى النبي و الحكيم و الشيخ ٦٣٥
 الإنسان ٥١، ٥٢، ٦٦، ٧٢، ١١٣، ١١٤، ١١٧، ١٢٣، ١٢٤، ١٤٠، ١٤٧، ١٥٤، ١٥٦، ١٧٠، ١٨٢، ١٩٧، ٢٠٥، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٣٧، ٢٨٠، ٢٨٦، ٢٩٨، ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٧، ٣٨٤، ٣٨٥
 ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٢٤، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٤، ٤٤٨، ٤٥٧، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٥، ٥٠٨، ٥١٤، ٥١٦، ٥١٧، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٥، ٥٥٨، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٧٩، ٥٨٢، ٥٨٨، ٥٩٤، ٥٩٦، ٦١٢، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٣٠، ٦٣٦، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٣، ٦٤٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٧٢، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩٢، ٦٩٤
 الانعكاس ٦٦٤
 الأنفس الطاهرة ٥٩٦
 الانفصال ٧١
 الانفصالات ٦٨، ٩٤، ٩٥
 الانفصاليات ٦٨، ٩٤، ٩٥
 الأنوار البرقية ٦٤٩
 الأنوار الخاطلة ٦٤٩
 الأنوار العرضية ٤٤٥، ٤٥٢، ٤٥٣
 الأنوار العقلية ٣٨٥، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠
 الأنوار المجردة الطولية ٢٢٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦
 أنواع التشكيك ٦١
 أنواع الجن ٦٩٢
 أنواع الجواهر ٥٢
 أنواع الرياضات ٦٤٥
 أنواع الكيف ٩٤
 أن يفعل ٦٨

أن يفعل ٦٨	ترتب المعلول على العلة ٣٠٦
أوج الشمس ٥٣٤	ترتيب العارفين في الكمال و النقصان و
الأين ٦٨، ١٢٠، ١٢٨	التوسط ٦٣٣
	ترتيب الموجودات ٣٩٤
ب	ترتيب الوجود ٢٤٧، ٣٨٦، ٣٩٤، ٣٩٩
باب الأبواب ٥٨١	٤٠٣، ٤١٣، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٥٩٨
الباطل ٤٢، ١٧٤، ١٧٥	التزكية ٦٥١
بالإشراق الحضورى الروحاني ٤٤٣	تفسير الأرواح العلوية و السفلية ٦٧٠
برج الجدي ٥٢٨	التشخيص ١٩٩
برج الحمل ٥٢٩	التشكيك ٦٢
برج الحوت ٥٢٩	التشكيك ٥٤، ٦١، ٦٢، ٦٤
برج السرطان ٥٢٩	التضاد ٧٩، ٨٢
برج الميزان ٥٢٩	التضاد الحقيقي ١٦٤
برهان التطبيق ٢٠٧	التضاد الغير الحقيقي ١٦٤
برهان الحيات ٢٠٧	التضاياف المطلق ١٦٥
برهان «لم» ٢١	التعبير ٦٦٦
بلاد فارس ٦٨٩	تعريف الإضافة ١٠٨
البنية ٦٧٥	التعريف بالأخفى ٢٥
البوارق الالامعة ٦٤٩	التعليم الحقيقي التحصيلي ١٣
	التقدي ٥٩٢
ت-ث	التفاوت ٣٨٧، ٣٨٨
التأثير ٣٥٩	التفاوت في القوى ٣٨٧
التأويل ٦٦٦	التقابل ١٥٦
التجربة ٦٥٨، ٦٤١	تقابل الإيجاب و السلب ١٥٧، ١٦٤، ٢٠٦
التجرد ٢٥٩	تقابل التضاد ١٦٥
التجزى ٧٠، ٧١	تقابل التضاياف ١٦٤
التحلية ٦٥١	تقابل السلب و الإيجاب ٣٨٦
التخليه ٦٥١	تقابل الضدين ١٥٨
التخيل ١٧٥، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٤، ٥٧٣، ٦٤٤	تقابل العدم و الملكة ١٦١، ٣٨٦
٦٦٥، ٦٦٤، ٦٦٠، ٦٤٥	تقابل المتضايفين ١٥٨

- تقاسيم الموجود في العلم الكلي ٢٢٧
التقدم ٦٤
التقدم بالذات ١٤٧
التقدم بالرتبة ١٤٦
التقدم بالزمان ١٤٦
التقدم بالشرف و الفضيلة ١٤٦
التقدم بالطبع ١٤٧
التلازم ١٦٤
تلطيف السرّ ٦٤٥
التمامية ١٣٥
التناسب الحقيقي ٦٦٦
التناسب الغير الحقيقي ٦٦٦
التناسخ ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٧، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٩٣، ٥٩٤
تناسخ الأديار و الأكوار ٥١١
تناهي القرى المتعلقة بالأجسام ٣٨٩، ٣٩٠
التوليد ٥٩٢
التوهم ٦٥٦، ٦٦٠
النقل ٧١، ٧٥
ج
جابر صا ٤٧٠
جابلقا ٤٧٠
الجدل ١٥
الجنة ١٢٤، ١٢٨، ١٢٩
جرم الكل ٣٩٥
الجسم ٥٢، ٥٩، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٦، ٧٩، ٨٩، ٩٠، ١٥٣، ٢٠٢، ٢٢٨
٢٦٧، ٢٨١، ٣٣٠، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٩٠، ٣٩٤، ٣٩٦
الجسم التعليمي ٧٤، ٧٩، ٨٢
الجسم الطبيعي ٨١، ٧٤
الجن ٤٦٥، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٨
الجنّ = الأرواح السفلية ٦٧٠
الجنس ٥٥، ٥٦، ٦٢، ١٦٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٦٧
جنة الخلد ٥٦٤
جنة عدن ٥٦٤
جنة الفردوس ٥٦٤
جنة المأوى ٥٦٤، ٥٦٥
الجهل البسيط ٥٧٢، ٥٧٣
الجهل المركب ٥٧٣
الجهة الفاعلية ٢٨٧
جهة الفعل ٢٨٧
جهة الفقر ٤٢١
الجهة القابلية ٢٨٧
جهة القبول ٢٨٧
جهة القهر ٤٢١
جهة المحبة ٤٢١
الجواهر ٢٣٠
الجواهر الروحانية ٣٤٠
الجواهر العقلية ٣، ٢٠، ١٤٠، ٣٤١، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٣٧، ٥٤١، ٥٦٩، ٥٩٦، ٥٩٩، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٢٢، ٦٢٧، ٦٤٣، ٦٤٧

- الحكمة ١٥، ٧
الحكمة الوسطى ٤٥٨
الحي القيوم ٢٨٣
الحيوانات الصامتة ٥٥١، ٥٥٢، ٥٧٠، ٥٨٩، ٥٨٧، ٥٨٣، ٥٧٤
الحيوانات المنتكسة للرؤس ٥٨٢
- خ
خاصية الممكن ١٩١
خاصية ممكن الوجود ٢٧٦
خرق العادة ٦٤٠
الخط ٦٧، ٧٦، ٧٩، ٨٩، ٩٢، ٩٣، ١٠٠، ١٥٣
الخطافات الإلهية ٦٤٩
الخط المستدير ٩٢، ٩٠
الخط المستقيم ٩٢، ٩٠
الخفة ٧٦، ٧٥
خواص الجواهر ٦٠، ٥٨
خواص العدد ٧٧
خواص الكم ٧١، ٨٤، ٢٠٦، ٢٠٧
الخير ١٧، ٢٧٢، ٦١٧
الخير المحض ٢٧٢
الخير المطلق ١٧، ٢٧٢، ٦٠٥
الخيال المتصل ٤٦٥
الخيال المنفصل ٤٦٥
الخيالي ٤٢٤، ٤٥٨
- د-ز
الدائرة ١٠٧، ١٠٦، ١٠٠
الدائرة الحقيقية ١٠٧
- الدائرة العرفية ١٠٧
دَرْبَنْد ٦٨٩
درجات العارفين ٦٤٢
دركوا ٦٨٩
دور ٥٢٢
الذات ٦٥، ٢٣٥
الذوق الروحاني ٥٧٦
- ر-ز
رَبُّ النُّوع ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٦٤، ٤٦٩، ٥٩٢
رَبُّ النُّوع الإنساني ٤٣٦
الرحمة الإلهية ٢١٠، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٣٧، ٦٦٥
الروح الحيواني ٦٩٦
الروح النفساني ٦٩٦
الرياضات ٦٨، ٥٣٤، ٥٧٦، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٦٢، ٦٦٥
الرياضات السمعية ٦٤٥
رياضات العارفين ٦٤٥
الرياضات العقلية ٦٤٤
الرياضة ٦٤٨
الرياضيات ٩
الرؤيا ٦٦٦
الرؤيا الصادقة ٦٦٦
الزاوية ١٠٦
الزمان ٤٤، ٤٥، ٧٤، ٧٦، ٨٢، ٢٠٠، ٢٣٥
الزهد ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٤١، ٦٤٢
الزهد الحقيقي ٦٤٥

الشرائع الحقة ٣٦٢	س	سبأ ٦٨٩
الشرط ١٧٦، ١٦٧		السبب الاتفاقى ١٧٤
شرط الضدين ٨٠		السبب الذاتى ١٧٤
شرف العلم ٥		سبقُ العدم ٣٠٢، ٣٠٠، ٢٩٩، ٢٩٤، ٢٧
الشريعة ٦٥٤، ٦٤٠، ٦٣٨، ٦٣٧، ٣٦٠		السحر ٦٦٧
شق ٦٦٩		السطح ٦٧، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٩، ٩٢، ٩٣
الشقاوة ٣٤٢		١٥٣، ١٠٠
الشكل ١٠٠، ٩٩		السطح المستدير ٩٣، ٩١، ٩٠
الشوق ١٧٥، ٣٧٤، ٤٦٠، ٥٧٣، ٥٨٢، ٥٩٥		السطح المستقيم ٩١، ٩٠
٥٩٨، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨		المساعدة ٦، ٣٤٢، ٤٤٨، ٥٦١، ٥٧٤، ٦٠٧
٦٤٨، ٦٤٣		٦٠٩، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٣٥، ٦٤١
الشوق الروحاني ٥٩٦		٦٩٩، ٦٩٧، ٦٨٠
الشهوة ٥٣٨، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٦١٧، ٦٤٧		السعادة الأبدية ٦٣٣
الشيء ٢٨، ٢٧		السعادة العظمى ٦، ٦٣٤
الشيئية ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٢١٢		السكنية ٦٤٩، ٦٥٣
الشياطين ٤٦٥، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٦٧، ٦٦٩		السلوك ٦٥٢
٦٧٢، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٤، ٦٩٣		السلوك الى الحق تعالى ٦٥٠
الشیطان ٦٨٢		السوانح القدسية ٦٦٥
الشيء ٢٦		

ص - ص	ش	الشارع ٦٣٧
صاحب النوع ٤٣٢، ٤٣٣		الشام ٦٩١
الصادر الأول ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠٣		الشدة ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤١
الصدق ٤٢		الشدة في الكيف ١٣٩
الصغر ١٣٧		الشدة و الضعف ١٣٩
الصفات الحقيقية ٢٩٢		الشتر ٣٤٢، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٥، ٦١٦
الصفات الذهنية ٧٠		٦١٧، ٦١٩، ٦٦٧، ٦٨١، ٦٨٢
الصفات السلوب ٢٨٩		الشرائع الإلهية ٢٥٧، ٢٨٤، ٤٣٨، ٥٦٥
الصفات العقلية ٢١٢		٦٤١، ٦٣٨، ٦٠٣
الصفة الحقيقية ٢٨٤		

العارف بنفسه ٦٣٣	الصقع اللاهوتي ٦٩٧
العارف بالوجود ٦٣٣	الصوت ٤٥٨، ٤٥٩
العارف التام الكامل ٦٣٣	الصور الخيالية ٤٥٧، ٤٩٧
العارف المتوسط ٦٣٣	الصور الطبيعية النوعية ٥٩٢
العارف الناقص المستبصر باليقين	صور المرايا ٤٥٧، ٤٥٨
البرهاني ٦٣٣	الصور المعلقة ٤٦٨، ٤٦٩
عاشق لذاته ٦٣٧	الصور النوعية ١٤٢
العالم الأثيري ٥٩، ٦١٥	الصور النوعية المادية ٤٣٧
عالم الأركان ٥٢٢	الصورة ٤٩، ٥٢، ٦٤، ٦٥، ٧٢، ٢٢٨، ٢٢٩
عالم الأفلاك ٤٦٠	٢٦٧، ٣٩٤
عالم الحس ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٤٥، ٤٤٨، ٤٥٧	الضئنين ٧٩، ٢٧٠
٤٦٠، ٤٦٢، ٥٦٦، ٥٨٥	الضعف ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٤١
العالم الحسي ٤١٥، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٦٠	
٤٦١، ٤٦٨، ٤٧٠، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٧	ط - ظ
العالم الخيالي ٤٥٧، ٤٥٨	الطب ٦٦٨
عالم العقل المحض ٦٩٥	الطبائع الأربعة ٤٠٣
العالم العقلي ٣٨٤، ٤١١، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩	طبقات الجنان ٤٦٥
٤٤٩، ٤٥١، ٤٦٣، ٥٦١، ٥٨٢، ٥٩٦	طبقات عالم المثال ٦٩٦
٦٠١، ٦٠٢، ٦٢٠، ٦٢٣، ٦٣٥، ٦٤٣	الطبقة الثانية العرضية ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٤٧
٦٨٤، ٦٩٧	الطبقة الطولية من العقول المجردة ٦٩٧
عالم الفساد ٣٤٢	الطبقة العرضية من العقول ٦٩٧
عالم الكون ٣٤٢	الطبيعة ١٠
عالم الكون والفساد ٣٤٤، ٣٧٤، ٥٢٢	الطبيعات ٩
٥٦١، ٥٦٢، ٦٠٢، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦	الطلسمات ٤٢٢، ٤٣٠، ٦٦٨، ٦٩٣
٦٢٤، ٦٢٨، ٦٢٩	الطمس ٦٥٣
عالم المثل ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٩، ٥٨٦، ٦٨٢	الطول ٧٨، ٧٣
عالم المثل المغلفة ٣١٠، ٤٦٠	الظن ١٥
العالم المثالي ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩	
٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٧	ع
٤٦٨، ٤٦٩، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٧	العارف ٦٤٢، ٦٤٦، ٦٥١، ٦٥٢

العقارب ٦٦٧، ٦٦٩، ٦٨٢، ٦٩٣	عالم الملكوت ٢١٠
العقرب ٦٨٢	عالم النور المحض ٤٣٧، ٥٩٦
العقل ٥٣، ١٥٣، ٣٤١، ٣٩٤، ٤٠٧، ٤١٢، ٦٠٠	العبادة ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٤١، ٦٤٢
العقل الأول ٣٠٢، ٣٩٥، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤٠٧	عجائب الحكمة ٦٢٣
٤١٠، ٤١٦، ٤١٩، ٤٢٣، ٤٤٧، ٤٥٣	العَدَّ ٧٩
٤٥٤	العدد ٥٤، ٦٧، ٧٤، ٧٥، ٧٨، ٨٠، ٨٣، ٨٥
العقل الثاني ٤٠٧، ٤١٦	٨٧، ١٣٥، ٢٢٢
العقل الثالث ٤٠٧، ٤١٦	العدد للفرد ٧٤
العقل العاشر ٤٠٧، ٤١٦	العدد من الاعتبار العقلية ٢٢٢
العقل الفعال ٤٠٨، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٥٣٥	العدم ٣٤، ٣٧، ٤٣، ١٦١، ٦١٦
العقل الكل ٣٩٥	العدم الحقيقي ١٦٢
العقل الصفاق ٣٩٨، ٤٠١، ٤٠٩، ٤١٠	العدم السابق ٢٩٩، ٣٥١
٤١١، ٥٤٤، ٥٤٧، ٥٥٠، ٥٥٣، ٥٥٦	العرض ٤٩، ٥٨، ٦٧، ٦٩، ٧٣، ٩١، ١٤٣
٥٦٦، ٥٦٧، ٥٧٦، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢	العرضية ٢٢٦
٥٨٣، ٥٩٢، ٦٠٠، ٦٠٨، ٦٢٣	عرضية الأشكال ١٠٥
٦٠، ١٨٥، ٢٠٦، ٢٠٢، ٣٤١، ٣٤٥	عرضية الإضافة ١١٨
٣٤٧، ٣٧٤، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٨٥	عرضية الكيفيات ١٠٤، ١٠٥
٣٨٦، ٣٩١، ٣٩٢، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢	العرضية من الاعتبار العقلية ٢٢٦
٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩	عرضية الوحدة ٨٩
٤٢٨، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠	العرفان ٢٧٠، ٦٥٢
٤٥٢، ٤٥٣، ٤٦٢، ٤٧١، ٤٩٥، ٥٤٢	العشق ٢٧٤، ٢٧٩، ٢٨٢، ٥٩٥، ٥٩٨، ٦٠٦
٥٩٦، ٦٠٠، ٦٢٥، ٦٢٧، ٦٢٩، ٦٣٢	٦٠٧، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٤٧
٦٥٧، ٦٩٥، ٦٩٧	٦٤٨
العلة ١١، ١٥، ١٦٦، ١٦٧	عشق الأعراض لموضوعاتها ٦٢٩
العلة الأولى ١٠، ٦٩٧	عشق الصورة للهوى ٦٢٩
العلة التامة ١٦٦، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٢	العشق العفيف ٦٤٧، ٦٤٨
العلة التامة الامتناع ١٩٢	العشق العقلي ٣٧٤، ٥٩٦
العلة التامة الإمكان ١٩٢	العشق النفساني ٦٤٧، ٦٤٨
علة الثبات ٢٩٦، ٥٤٦	عشق الهوى للصورة ٦٢٩
	عظماء الملايكة ٢٨٣

- العلة الصورية ١٦٧
 العلة الغائية ١٦٧، ١٧٢
 العلة الفاعلية ١٦٧
 العلة الفاعلية التامة ١٧٧
 العلة القابلية ١٧٨
 العلة المادية ١٦٧
 العلة الناقصة ١٦٧
 علة الوجود ٢٩٦، ٥٤٧
 التحلل الأربع ١١
 العلم ٤٩٨
 العلم الإجمالي ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣
 علم الأخلاق ٢٠
 العلم الأعلى ١٢، ٢١
 العلم الإلهي ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٥
 العلم الأوسط ٤٥٨
 العلم التفصيلي ٤٨٢
 علم الحساب ٢٠
 العلم الرياضي ١٤
 علم الرياضيات ٢٠
 علم السياسات ٢٠
 العلم الطبيعي ١٣، ١٤، ١٥، ٢١، ٢٣٧، ٣١٥
 ٣٧٧، ٣٩٠، ٤١٤، ٤٥٧، ٤٥٨
 ٥٧٥، ٦٩٧
 العلم الكلي ٨، ٩، ١٢، ١٣، ٣٧٧
 علم ما بعد الطبيعة ٨، ٩، ١٠، ١٦
 علم ما بعد الكثرة ١٩٤
 علم ما قبل الطبيعة ١٠
 علم ما قبل الكثرة ١٩٤
 علم الموسيقى ٢٠
 علم الهندسة ٢٠
 علم الهيئة ٢٠
 علم اليقين ٦٣٢، ٦٥٣
 العلوم الجزئية ١٤
 العلوم النظرية ٩
 العمق ٧٣
 العناصر الأربعة ١٨٨، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩
 ٤١١، ٦١٣، ٦٦٩
 العناية الأزلية ٢٧٨، ٥١٦، ٥٥٤، ٥٧٦
 ٦٢٣، ٦٣٧
 العناية الإلهية ٥٥٧، ٥٧٠، ٥٧٢، ٦١٠
 ٦٢٢، ٦٣٤
 العنصر الأول ٣٩٥
 عين اليقين ٦٣٢، ٦٥٣
 غ
 الغاية ١٧٤، ١٧٦، ٣٧٤
 الغاية الاتفاقية ١٧٣
 الغاية الذاتية ١٧٣
 الغاية في خلق العالم ٦٢٠
 الغاية القصوى ٥
 الغاية القصوى من الرياضة ٦٤٥
 الغاية المطلقة ٣٦٤
 غرائب الرحمة ٦٢٣
 الغلط ٤٣٩
 الغني ٣٦٦
 الغني المطلق ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦
 الغول ٦٦٧، ٦٦٩، ٦٩٣
 الغيلان ٦٨٢

ف

الفاضل المتأله ٦٥٥

الفاعل ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣٩، ١٢٥، ١٣٠، ١٦٨،
 ١٦٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧،
 ١٧٨، ١٨٧، ١٨٨، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠،
 ٢٦٩، ٢٨٧، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٩،
 ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٤٤، ٣٥٩،
 ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢،
 ٣٧٣، ٣٩٤، ٤٠٠، ٤٠١، ٤١٢، ٤١٣،
 ٤٣٠، ٤٣١، ٤٤٦، ٤١٤، ٦٢٢، ٦٢٣،
 ٦٦٠

الفاعل بالإرادة ٣٦٧، ١٧٠، ٣٦٩

الفرق بين «الزمان» و«الآن» ١٢٠

الفرق بين الماهية والوجود ٢٥٥

الفرق بين المعجزات ٦٣٩

الفرق بين «النافع» و«الخير» ١٧

الفرق بين النفس والعقل الذي هو ربّ

النوع المدبّر ٤٣٢

الفرق بين نفوس العارفين والسحرة

٦٦٧

الفصل ٥٥، ٥٦، ١٦٠، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥،

٢٢٩، ٢٣١، ٢٦٧

الفطرة البشرية ٤٣

الفطريات ٢٧

الفعل ١١، ١٥، ١٧٩، ١٨٣

الفقير ٢٨٢، ٣٦٤، ٦٩٩

الفكر اللطيف ٦٤٧

الفلسفة الأولى ٩، ١٠، ٢١

الفلك ٦١، ١٠٧، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ٢٠٠،

٣١٨، ٣٥٧، ٣٦١، ٣٨١، ٣٩٥، ٤٠٧،

٤١٢، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٧، ٤٢٣، ٤٢٥،

٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٥٩، ٥٢٠، ٥٢٢،

٥٢٣، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٣٢، ٥٣٣، ٦٠١،

٦١٥، ٦٢٩، ٦٣١، ٦٩٣، ٦٩٩

الفلك الأطلس ٣٨٦، ٥٦٢

فلك الثوابت ٣٧٩، ٣٨٦، ٤١٦، ٤٥٥

الفناء ٦٥١

فوائد بعثة الأنبياء ٦٤٠

فوق التمام ٢٧٢

الفيض ٤٢، ٣٩٢، ٤١٠، ٤٥٦، ٥٥٦، ٥٦٥،

٥٦٧، ٥٨١، ٥٨٢، ٦٠٤، ٦١٤، ٦٢٢،

٦٢٣، ٦٤٣، ٦٥٠، ٦٩٥، ٦٩٦

ق

قارّ الذات ٧٣

قاعدة الإمكان الأشرف ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٣،

٣٨٢

قبول الكيف للشدة والضعف ١٣٨

القدرة ١٨١، ١٨٤

قدم العالم ٣٤٥

القديم ٢٦، ٢٧، ١٨٥، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢،

القديم بحسب العرف ١٨٥

القديم بالحقيقة ١٨٥

القديم الذاتي ٣٦٢

القديم الزماني ٣٦١

القران ٥٢٢

القرانات ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٣٢،

٥٢٣، ٥٢٢

قسطنطينية ٦٩٩

القصر ٧٨، ١٣٧

القضاء الأول ٦١٥	الكمالات ٢٨٩، ٢٩٠
القضاء الأول الوجداني ٦١٦	الكم بالعرض ٧٠
القمر ٥٢٣	الكمال الحقيقي ٦٥٥، ٦٤٥
القول ٧٥	كم ذو وضع ٧٦
القوة ١١، ١٥، ٦٨، ١٧٩، ١٨٤، ٣٨٦، ٣٨٨، ٤٢٩، ٣٨٩	كم غير ذي وضع ٧٦
قوة الانفعال ١٨٠	الكم المتصل ٦٧
القوة الطبيعية ٩٧	الكمال المطلق ٤٩٨
القوة الغذائية ٤٢٩، ٦٢٧	الكم المنفصل ٦٧، ٧٤، ٧٥، ٧٩
القوة الغضبية ٥٨٩	الكميات ١٠٤
القوة المتخيلة ٦٦٠، ٦٦٤	الكميات المتصلة ٨١
القوة المتنامية ٣٩٠، ٣٨٩	الكميات المنفصلة ٨١
القوى الحسية ٤٦٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠	الكمية ٩٣
القوى الطبيعية ٦٥٨	كور ٥٢٢
القوى الظاهرة الخمسة ٤٢٨	الكون و الفساد ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٧٤، ٤١٦، ٥٢٢، ٥٦١، ٥٦٢، ٦٠٢، ٦١٣، ٦١٤
القوى المؤتمرة المنبئة في الأعضاء ٦٤٣	٦١٦، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٨
القوى النباتية ٤٢٦، ٤٢٨، ٦٢١، ٦٢٧، ٦٢٩	الكيف ٦٨، ٩٣، ١٢٧
ك	الكيفيات ١٠٠، ١٠٤، ١٣٩
الكثرة ١١، ١٥، ١٥٢، ٢١٤	الكيفيات الاستعدادية ٩٩
الكثرة الذهنية ٤٠٦	الكيفيات الانفعالية ١٠٢
الكثرة المعنوية ٤٠٥، ٤٠٦	الكيفيات الغير المحسوسة ٩٥، ٩٩
الكرة ١٠٠	الكيفيات الفعلية ١٠٢
الكرة الحقيقية ١٠٦	الكيفيات المتعلقة بالكميات ٩٨
الكلام الواعظ ٦٤٦، ٦٤٧	الكيفيات المحسوسة ٩٤، ٩٦، ٩٩
الكلبي ٦٣، ٦٤، ٦٧، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ٣٣١	الكيفية ٩٣، ٩٤
الكلبي المعقول ٦٣	كيفية علم الواجب الحق بالأشياء ٤٧٩
الكم ٦٧، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٨٢، ٨٣، ٨٩	ل
١٢٧، ١٣٩	لاقوة ٦٨
الكمال ٩٤	لاقوة طبيعية ٩٧

اللانهاية ٢٠٧، ٢٢٠
 اللذات الحسية ٦٠٠، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤
 ٦٠٥
 اللذات الحقيقية ٦٠٠، ٦٠٣، ٦٣٨
 اللذات العقلية ٥٤٨، ٥٦٥، ٥٧٤، ٥٩٧، ٦٠٣
 ٦٥٠، ٦٥٥
 اللذات العقلية الروحانية ٦٠٤
 لذات الملائكة ٦٠٤
 اللذات الروحية الباطنة ٦٠٤
 اللذة ٦، ٩٩، ٣٨٣، ٤٣٧، ٥٧٦، ٥٩٧، ٦٥٥
 ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦٥٤
 اللذة العقلية ٥٩٩
 اللفظ المشترك ٥٢
 اللوامع ٦٤٨، ٦٤٩
 م
 المادة ٢٠٢، ٤٩، ٩
 الماهية ٢٩، ٣٧، ٣٨، ٥٥، ٥٦، ٦٦، ٩٠،
 ١٣٦، ١٣٩، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧،
 ٢٠٥، ٢١٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩،
 ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٦،
 ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٧،
 ٤٧٨، ٤٠٤
 الماهية المعدومة ٣٧
 الماهية من حيث هي ١٩٥
 ماهية الواجب ٢٤٩
 الماء ٥٠، ٥١، ٥٧، ٨٩، ١١٩، ١٣١، ١٤٤،
 ١٧٦، ١٧٩، ١٨٧، ١٨٨، ٢٦٧، ٤٠١،
 ٤٠٩، ٤١٠، ٤٣٣، ٤٥١، ٤٧٣، ٥١٤،
 ٥١٥، ٥٧١، ٥٩٢، ٦١٣، ٦٢٤، ٦٧٩
 المبادئ ١٠، ١٣
 مبادئ جميع العلوم الجزئية ١٥
 مبادئ الحركة الإرادية الحيوانية ٦٤٣
 المبادئ العقلية ٧، ٩٧، ٢٨٩، ٤٠٢، ٤١٠،
 ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٨٨، ٤٩٥، ٤٩٨،
 ٤٩٩، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٢، ٥١٦، ٥٦٥،
 ٥٦٩، ٥٨٨، ٥٩٦، ٥٩٧، ٦٢٠، ٦٢٢،
 ٦٥٩
 مبادئ العلم الطبيعي ٢١
 مبادئ العلوم الجزئية ١٢، ١٣، ١٤، ١٥،
 ١٨
 مبادئ الكون والفساد ٦٥٦
 المبدأ ٢١
 المتخيلة ٦٦٠
 المتصل ٧٣، ٧٨
 المتقابلان ١٥٧
 المتوسطون من أهل الجنة ٤٦٥
 المتى ٦٨، ١٢١، ١٢٨
 متى حقيقي ١٢١
 متى الغير الحقيقي ١٢١
 المثل الأفلاطونية ١٩٥، ٤٢٢، ٤٢٦، ٤٤٠،
 المثل المتعلقة ٢١٠، ٤٢٥، ٤٤٩، ٤٥٤، ٤٦١،
 ٤٦٢، ٤٦٩، ٤٧٠، ٦٠١، ٦٠٣
 المثل النورية ٢٥٥، ٤٢٦، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٧٠
 المجانسة ١٥٤
 المجاهدة ٦٤٨
 المجردات العقلية ١٠٤، ٤٥٢، ٤٩٦، ٤٩٧،
 ٥٠٦، ٥٤٢، ٦٠٥، ٦٠٩، ٦٣٢
 المجرد عن المادة ٥٣، ١٥٢، ٣١٦، ٣٤٣،
 ٣٧٨، ٣٩٣، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٤٠، ٤٦٤

المساحة ٧٩	٥٤٠
المساواة ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٨٤، ٨٥	المحال ٤٠
١١١، ١٢٣، ١٢٥، ١٥٤	المحدث ٢٩٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢
المشابهة ١١١، ١٥٤	المحدث الزماني ٢٩٦، ٣٦٠
المشاكلة ١٥٤	المحل ٥٧
المضاف البسيط ١٠٨، ١٠٩، ١١٠	المحوي ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩
المضاف الحقيقي ١١٢	مدرّكات العقل ٥٩٩
المضاف الغير البسيط ١١١	مدينة سيواس ٦٩٩
المضاف الغير المشهور ١١١	مراتب بدء الوجود ٤١٤
المضاف المركب ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٣	مراتب الجنان ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٨٥، ٥٨٦
مطابقة ١٥٤	مراتب عود الوجود ٤١٤
مظاهر الجن ٦٨٦	مراتب النفوس المفارقة للأبدان الإنسانية
المعجزات ٦٣٩	٦٠٢
المعجزات الخارقة للعادات ٦٣٧	المرايا الصقيلة ٦٩٧
المعجزة ٦٣٨، ٦٣٩	مرتبة الأجسام البسيطة النوعية ٤١٤
المعوم ٤٥، ٤٦، ٤٨	مرتبة صور المركبات ٤١٤
المعرفة ١٨، ٢٥، ٢٧٨، ٢٨٣، ٦٣٣، ٦٣٤	مرتبة الصور النوعية ٤١٤
٦٣٨، ٦٣٩، ٦٥٢، ٦٨٣	مرتبة العقول المجردة ٤١٤
المعقولات الأولى ٢٨	مرتبة المحجوبين ٦٣٢
المعقولات الثواني ٢٨	مرتبة المستبصرين بالعقد الإيماني ٦٣٣
المعلول ١١، ١٥	مرتبة النفوس الحيوانية ٤١٤
المعلوم ٥	مرتبة النفوس الناطقة ٤١٤
المعية الزمانية ١٥٢	مرتبة النفوس النباتية ٤١٤
المعية المكانية ١٥٢	مرتبة الهيوليات ٤١٤
المغالطة ١٥	المرّة ٦٦٩، ٦٨١، ٦٩٣
مغالطة أخذ مثال الشيء مكان ذلك ٤٧٨	المركب الحقيقي ١٥٢
المفارقات ٦٢	المزاج ٤٢٩
المفارقات الروحانية ٧٩	المزاج الإنساني ٥٦٧، ٥٨٢، ٥٨٣
مقام الاتحاد والوقوف ٦٥٢	مسائل العلم الإلهي ١٥
المقولات ٦٩	مسائل العلوم الجزئية ١٥

المقولات التسع العرضية ٦٩، ٦٧	المماثلة ١٥٤
المقولات الخمسة ١٤١	المتنوع ١٨٩، ٤٠
مقولة الأين ١١٨	الممكن ١٩٠، ٤٠
مقولة أن يفعل ١٣٠، ١٢٥، ١٢٤	المميّز ٢٠١، ١٩٩
مقولة أن يفعل ١٣٠، ١٢٥	المميّز الذاتي ١٩٧
مقولة الجدة ١٢٣	المميّز الفصلي ٢٦٨
مقولة الحركة ١٣٠	المناسبة ١٥٤
مقولة الكم ٧٨	منبع الشرور ٦١٦
مقولة الكيف ٩٣	المنطق ٢٥، ٨
مقولة «له» ١٢٤	المنفصل ٧٩، ٧٨
مقولة المتى ١٢٠	المنفعل ٧٣، ٢٧
مقولة المضاف ١٠٨	المنقعة ١٨، ١٧
مقولة المليك ١٢٣	منقعة بعض العلوم ١٨
مقولة الوضع ١٢٢	منقعة جميع العلوم ١٨
المكان ٧٤	المنقعة المخصصة ١٨
ملائكة الأرض ٦٩٨	المنقعة المطلقة ١٨
الملائكة الذين يحومون حول العرش ٦٩٨	الموجود ٩، ١٤، ١٥، ١٦، ٤٤، ٤٩، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٦
ملائكة السرادق ٦٩٨	موجود بالذات ٤٤
ملائكة السماء الثانية ٦٩٨	الموجود بالعرض ٤٤
ملائكة سماء الدنيا ٦٩٨	الموجود بالفعل ١٨٩، ١٨٨
الملائكة الكرام الكاتبين ٦٧٨	الموجود بالقوة ١٨٩، ١٨٨
ملائكة الكرسي ٦٩٨	الموضوع، ٥٧، ٤٩
الملائكة الموكّلون بقبض الأرواح ٦٧٨	موضوع العلم ١١
الملأ الأعلى ٦٣٣	موضوع العلم الإلهي ١١
المليك ٦٨	ميانة ٦٨٩
المليك ٣٦٦	
المليك الحق ٣٦٤	ن
الملكة ١٦١، ٩٨، ٩٦، ٩٥، ٩٤	النافع ٢٧٢
الملكة الحقيقية ١٦٢	النبوة ٤٣٤، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١

النبی الأعظم ٦٣٣	٤١٤، ٤٦٦، ٤٧١، ٤٧٣، ٥٦٩، ٥٨٣
النجوم ٦٦٨	٦٨٢، ٦٨٠، ٦٥٩، ٦٢٣
النِّدْ ٢٧٠	النفي ٣٤
النَّسَانِيس ٦٦٩	النقص ١٣٦، ١٣٥
نسبة العلة الى المعلول ٣٩٦	النقطة ١٥٣، ١٠٦، ٧٧
نسبة المعلول الى العلة ٣٩٦	النمو ٥٩٢
النظام في العالم ٦٢٥	النور الأقرب ٤٢٣، ٤١٩
النفس ٥٣، ٦٥، ٧٢، ٢١١، ٣٤١، ٣٩٤، ٥٣٧	نور الأنوار ٤١٩، ٤٢٠، ٤٤٥، ٤٤٦، ٥٩٦
٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥	٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠٤، ٦٥٤
٥٤٦، ٥٤٧، ٦٦١	النور الأول ٤١٩، ٥٩٦، ٥٩٨، ٦٥٥
النفس الأَمَارَةُ بالسوء ٦٤٤	النور العقلي الثاني ٤١٩
النفس القوية ٦٦١	النور العقلي الثالث ٤١٩
النفس اللَوَامَةُ ٦٤٤	النور العقلي الخامس ٤١٩
النفس المستنسخة ٥٥٤، ٥٨٢	النور العقلي الرابع ٤١٩
النفس المطمئنة ٦٤٤	النوع ٥٥، ١٦٠، ٣٣١
النفس الناطقة ١٧، ٢٤٩، ٢١٢، ٣٨٤، ٣٩٢	النوع الإنساني ٦٣٦
٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٠، ٤١٣، ٤١٥، ٤٣١	نوعاً ٢٠٣
٤٤٢، ٤٤٥، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٦٤، ٤٦٦	النوع البسيط ٢٢٦
٤٧٣، ٤٧٥، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١	النوع المركب ٢٢٦
٤٩٢، ٤٩٦، ٤٩٧، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧	النوم ٦٦١، ٦٦٥
٥٤٢، ٥٤٧، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٤، ٥٩٨	النهاية ٢٠٦
٦٧٢، ٦٥٥، ٦٣٦	النهاية والالانهاية ٢٨٦
النفس الناطقة الإنسانية ٤١٥	نيرنجات ٦٦٨
النفوس الشقية الناقصة ٥٩٥	
النفوس الفلكية ٣، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨٢، ٣٨٣	هندسية الدور ٥٢٣
٣٨٤، ٣٩١، ٣٩٢، ٥٠٨، ٥١٠، ٥١١	الهواء ١٠٣، ١٢٠، ٢٦٧، ٢٦٣، ٣٨٧، ٤٠٩
٥٦٩، ٥٧٤، ٦٠٧، ٦٢٧، ٦٥٩	٤١٠، ٤٥١، ٤٥٤، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٧
النفوس المتعلقة بالأشباح المثالية ٦٩٧	٥٢٦، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٧٠، ٦١٣، ٦٢٤
النفوس الناطقة ٦٠، ٢٣٥، ٢٨٩، ٣٤١	٦٧٢، ٦٧٥، ٦٧٣
٣٤٢، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٤٠٢، ٤١١	

الواحد بالاجتماع ١٥٣	الهيئات النفسانية ٦٦٧
الواحد بالجنس ١٥٣	الهيولي ٤٩، ٥٢، ٦٤، ٦٥، ٧٢، ١٤١، ١٨٧.
الواحد بالفصل ١٥٤	٢٢٨، ٢٢٩، ٢٦٧، ٣٩٤، ٤٤٣، ٥٥٩.
الواحد بالنوع ١٥٤	هيولي العالم العنصري ٣١١، ٤٠٧.
الواحد التام ١٥٥	
الواحد الحقيقي ٣٢٤، ٣٣٧، ٣٣٨، ٤٠٤	و
الواحد غير الحقيقي ١٥٣	الواجب ٤٠، ٤١
الواحد المطلق ١٥٣	الواجب لذاته ٤١، ٥٥، ٢٢٤، ٢٤٤، ٢٤٧.
الواحد الناقص ١٥٥	٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٦.
الواسطة بين الوجود والعدم ٣١	٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥.
وبار ٦٨٩	٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١.
الوجوب ٤٠، ٤١، ١٩١، ١٩٢، ٢٢٤، ٢٢٥.	٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧.
٢٢٣، ٢٦٤، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٢٨	٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٦.
وجوب المعلول بالعلة ٣٠٤	٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٤.
الوجوب من الاعتبارات العقلية ٢٢٤	٣٠١، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣.
وجوب الوجود ٢٦٤	٣١٤، ٣١٦، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٥.
وجوب وجود الأشرف عند وجود الأخس	٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٥، ٣٥٨، ٣٦٢، ٣٦٦.
٦١٣	٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤.
الوجود ٩، ١٣، ١٦، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩.	٣٧٥، ٣٨١، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦.
٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤١.	٤١١، ٤١٢، ٤١٨، ٤٣٣، ٤٧٢، ٤٧٦.
٤٣، ٤٦، ٤٧، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٣، ٦٤.	٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥.
٧٨، ١٨٩، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨.	٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠٢، ٥٠٤.
٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣٣.	٥٠٥، ٥٠٦، ٥٣٥، ٥٤١، ٦٠٥، ٦٠٦.
٢٣٦، ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٣.	٦١٦، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٦.
٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٠.	٦٣٧
٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٤٠٤.	الواجب الوجود ٢٤١، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٦١.
٦٥١	٢٦٢، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧١.
وجود الإضافة ١١٧	٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٨، ٣٣٤.
الوجود الاعتباري ٢٧٧	الواحد ٨٨، ٨٦.
وجود العالم ٢٥٩، ٢٦٥، ٣٤٨، ٣٤٩، ٤١١.	الواحد بالاتصال ١٥٣

الوجود الصرف ۲۵۴	الوضع ۶۸، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹
الوجود المحض ۶۰۵، ۲۵۷، ۲۵۵	
الوجود الممكن ۱۸۹	
الوجود الواجب ۱۸۹، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۷۴	اليقين ۱۵
۲۷۵	اليمن ۶۸۹
الوحدة ۱۱، ۱۵، ۲۶، ۷۸، ۸۹، ۱۵۲، ۱۵۵	
۲۷۴، ۲۳۳، ۲۲۲، ۲۲۱	



۷- فهرست منابع تحقیق

ابن سهلان، ساوی.

البصائر النصرية، تصحيح حسن مراغی (غفار پور)، با تعليقات محمد عبده مصری، شمس تبریزی، تهران ۱۳۸۳.

ابن سینا، ابوعلی، حسین (۲۷۳ - ۴۲۷ هـ).

رسالة المفق، رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم ۱۴۰۰ هـ.

الشفاء، افسست کتابخانه آية الله مرعشي، از روی چاپ مصر، قاهره ۱۹۱۰ م.
النجاة، محيي صبري الكردي، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ هـ-مصر.

ابوالبركات، هبة الله بغدادی.

المعتبر، افسست دانشگاه اصفهان ۱۳۷۳ ش، از روی چاپ حیدرآباد دکن.

ابهری، اثیر الدین.

منتهی الأفكار، خطی، شماره ۲۷۵۲، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

إخوان الصفا.

رسائل إخوان الصفاء، تحقیق خیر الدین زرکلی، قاهره ۱۳۴۷ هـ.

بخاری، ابو عبد الله، محمد بن اسماعیل (۱۹۴ - ۲۵۶ هـ).

الصحيح، بيروت دار الفكر ۱۴۰۱ هـ.

- حافظ ابو نعیم، احمد بن عبدالله اصفهانی (وفات ۴۳۰ هـ).
حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۴۰۹ هـ.
- رازی، فخر الدین، أبو عبدالله محمد بن عمر (۵۲۵ - ۶۰۶ هـ).
التفسیر الکبیر، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
المباحث المشرقیة، تحقیق محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت ۱۴۱۰ هـ.
- زمخشري، محمود بن عمر (۵۲۸ - هـ).
الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، تصحیح مصطفی حسین احمد، دار الکتاب العربی، بیروت ۱۴۰۷ ق.
- سهروردی، شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی (۵۴۹ - ۵۸۷ هـ).
التلویحات اللوحیة و العرشیة، تصحیح هانری کرین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
المشارع و المطارحات (الهیات)، همان مجموعه.
المقاومات، همان مجموعه.
المشارع و المطارحات (منطق)، خطی شماره ۱۴۴ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
حکمة الإشراق، تصحیح هانری کرین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی.
الألواح المادیة، تصحیح نجفقلی حبیبی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
کلمة التصوف، همان مجموعه.
اللمحات، همان مجموعه.
- شهرزوری، شمس الدین محمد (از اعلام قرن هفتم زنده در ۶۸۷ هـ).
رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۱، ۱۳۸۳ و ج ۲، ۱۳۸۴.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (۵۹۷ - ۶۷۲ هـ).
تلخیص المحصل، تصحیح عبدالله نورانی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.
الامارات، تصحیح شهابی، چاپ دانشگاه تهران.
التجريد، ضمن کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد اثر علامه حلی، تصحیح آية الله

حسن زاده أملی، جامعة مدرسين حوزة علمیه، قم، بی تا (احتمالاً ۱۳۶۳ ش.)
 شرح الإشارات، با شرح قطب‌الدین رازی (سه جلدی)، دفتر نشر کتاب تهران،
 ۱۴۰۳ هـ.

کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب (وفات ۳۲۹ هـ).
 الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ سوم تهران، ۱۳۶۳ هـ.



مرکز تحقیق و کامپیوتر علوم اسلامی

Shams al-Dīn Muḥammad Shahrāzūrī

**Rasā'il al-Shajara al-Ilāhiyya
fī 'Ulūm al-Ḥaqā'iq al-Rabbāniyyah**

Vol. III

**Metaphysica
et
Scientia Divina**

**Edited with Introduction and Notes by
Najafqulī Ḥabībī**



Iranian Institute of Philosophy